Sayı 31, Sonbahar 1997

İÇİNDEKİLER

Sayı 31,
Sonbahar 1997

DEFTER'den

Düşüncenin kökeni ve hedefiyle, hem kendisini belirleyen, hem doğrulanmayı umduğu nesnel ve toplumsal koşullarla ilişkisinin bulandığı, seçilmez hale geldiği bir zaman aralığı... *Defter*'in içine doğduğu koşulların olası tariflerinden biri bu olabilirdi.

Ancak, böyle bir tarifin geçerlik kazanabilmesi için, kuşkusuz, "düşünce"den ne kastedildiğinin açımlanması, sınırlandırılması gerekiyor. Tarihsel öncülleri olsa da, kestirmeden Thomas Kuhn'la başlatabileceğimiz doğabilimleri eleştirisi, söz konusu zaman aralığına egemen olan düşünce ikliminin oluşmasında hatırı sayılır bir rol oynamıştı. Ama bu eleştiriler karşısında geçirdiği bütün sarsıntıya karşın, doğabilimsel düşünce (ya da akıl yürütme), insanın doğa üzerindeki egemenliğini derinleştirmesinden, açığa çıkardığı gücün cesametinden, kısaca teknolojiden kaynaklanan meşruiyetini korumakta güçlük çekmedi. Doğabilimler eleştirisinin etkisini, yıkıcılığını asıl gösterdiği alan insanın doğa ya da evren üzerine değil, kendi varlığı ve dünyası üzerine düşünmesi oldu.

Bu gelişme kuşkusuz düşünce tarihinin kendi iç dinamiklerinden hareketle anlamlandırılabilirse, herhalde böylesi sınırlı bir çerçeve yetersiz kalacaktır. Düşüncenin kendi "yurdu"yla ilişkisini sorunlulaştıran, köken ve hedeflerini bulandıran çok daha köklü bir krizi araştırmak zorundaymışız gibi görünüyor. Yani, "nesnel ve toplumsal koşullar"dan... Nedir bunlar?

İlk başta akla, genellikle ulusal devletlerin himayesinde serpilen, özel sermaye tarafından kollandıklarında bile "göreli özerkliklerini" koruyan, başta üniversiteler olmak üzere çeşitli kültür ve düşünce kuruluşlarının aşın(dırıl)ma süreci geliyor. Bu süreç içerisinde hafızada en derin iz bırakan uygulamalar, herhalde başvurulan türlü çeşit baskı, yasak ve kısıtlamalar oldu. Ama kim bilir belki de uzun vadede, daha önemli olmuş olanın kışkırtma, baştan çıkarma ve ayartmalar olduğu görülecek.

Diğer yandan aynı dönem, kurulu düzenin dayattığı ilişki ve kurumlaşma biçimlerine karşı çıkan, onları aşma, alaşağı etme ya da hiç değilse dizginleme iddiasında olan sol örgütlenme ve söylemlerin de nihai gibi görünen bir yenilgisine tanık oldu. Bu yüzden iktidarın nimetlerinden yoksun kalan düşünce, sığınabileceği nesnel muhalefet dayanaklarını da yitirdi.

Defter bu koşulların bir ürünü olduğu kadar arazıydı da... İlk sayısının derginin çıkış gerekçelerini dile getiren bir başyazı ya da "manifesto" olmaksızın yayınlanması bu perspektiften hareketle anlaşılabilir. Temsil etme iddiasında olduğu düşüncenin kökenini kavrayamayan, o düşüncenin dile gelmesini mümkün kılan geleneği, ilişkiler ağını adlandırmaktan aciz kalan bir

varoluş biçimi...

Ne değişti aradan geçen on yıl boyunca?

Bir açıdan bakıldığında çok az şey... Burada bir sancı gibi ifade edilmeye çalışılan postmodern durumun varlığı kimileri tarafından inkâr edilirken, başka bazıları tarafından da bir özgürleşme imkânı olarak karşılanıyor. Biz de kekelemeye, tutuk kalmaya devam ediyoruz.

Bu açıdan, düşüncenin kendi iç sistematiğini kurmasının olanaksız olduğu saptamasını yöntemleştirirken, bir yandan da düşüncenin kendi geleneğine ihanet ve sadakati üzerine, düşünce olmayanla, "deneyim"le ilişkisi üzerine inatla düşünmeye devam eden Derrida'nın son iki sayıda bu kadar ağırlıklı bir yer tutması, söz konusu sancının sürekliliğine tanıklık ediyor.

Elinizdeki sayıda Derrida ağırlığının yakın esin kaynağı, Derrida'nın mayıs ayında Boğaziçi Üniversitesi'nde verdiği "Konukseverliğin Açmazları" başlıklı ve İstanbul Fransız Konsolosluğu'nda verdiği "Yalanın Durumu - Yalan Devleti" başlıklı iki seminer oldu. Ancak yazıların bu seminerlerle kurdukları ilişkiler farklı... Nami Başar ve Zeynep Direk'in yazıları Derrida'nın seminer konularına farklı tarzlarda da olsa, doğrudan bağlanıyor. Derrida'nın yalanı ele alış hareketinin rotasını çizerken onun uğramadığı ya da pek az ayak bastığı yerlere işaret eden Nami Başar, düşüncenin doğru olanla ilişkisi, yani kendi geleneğine sadakati konusunda Derrida'dan daha da ısrarcı davranıyor. Düşüncenin kendi dayanaksızlığını ve bu dayanıksızlığı karşısındaki endişesini, düşüncesizliğin yalanlarından, yani kişilerin birbirlerine söyledikleri ya da Devlet'in söylediği yalanlardan nasıl ayrıştırabiliriz? Başar'ın yazısının en azından bende kışkırttığı soru böyle bir şey...

Çok az şeyin değiştiğini söylemiştik. Kendisini, batıl itikada, hurafeye, çıkara alet olmuş düşünceleri, hatta kimi zaman imgeleri eleştirmek üzere kuran (aydınlanmacı) aklın kendi dayanaklarının da hasımlarınınki kadar cılız olduğunu idrak etmesi, söz konusu akılcı düşüncenin doğumuyla eşzamanlı olmuştur; bu doğumu ister Antik Çağ'da MÖ. 5. yüzyılda, ister 18. yüzyılda başlatalım. Sırf ne demek istediğimi anlatabilmek için Platon'un akılcılığı karşısında acı bir alayla gülen Kinikler'i, Descartes'ın programatik akılcılığı karşısında söz konusu akılcılığın olanaksız olduğunun bilinciyle kıvranan Pascal'ı ya da Aydınlanma'nın yaramaz çocuğu Diderot'yu anmam sanırım yeterli olacaktır.

Ancak düşüncenin kendi sürekliliğini kurma çabası açısından ne kadar önemli olursa olsun sadakat kuşkusuz gözetmek zorunda olduğumuz yegâne erdem değil. Son yıllar bize haddimizi bildirdi. Sürekliliğin yanı sıra süreklileştirilemeyecek olandan da sorumlu hissediyoruz artık kendimizi; yeni, henüz sindirilememiş olanı olduğu kadar, belki de hiç sindirilemeyecek olanı da kaydetmekle yükümlüyüz.

1980'ler boyunca Yeni Toplumsal Hareketler'i küçümsemek olanaklıydı. Tıpkı bugün köktendincilik karşısında ya da çeşitli etnik ayrımcılıklar

karşısında şaşkınlığa, dehşete düşmenin kolay olması gibi... Önemsiz ve/veya geri olanın karşısında aklın takıldığı kibir...

Ancak ekoloji düşüncesi/hareketi düşünce için farklı türden bir sorun oluşturuyormuş gibi görünüyor. Kendisini düşünceye, akılcılığa karşı "konuşlandırmasa" da, aklı haddini bilmeye çağıran, siyasal bir düşünce olmaktan çok, toplumsal bir düşüncelilik hali... Dünyayı kendi imgesinde kurmaya çalışan aklı, onunla bağlarını koparmadan haddini bilmeye çağırıyor.

Melih Başaran ın, zengin çağrışımları benim şu iki-üç cümleyle çizdiğim çerçeveyi çok aşan yazısında, bir yandan Derrida'nın İstanbul'da söylediği sözlere gönderme yaparak ama bir yandan da onun hiç konuşmamış olduğu, bugüne dek tematize edilmemiş, belki de edilemeyecek, felsefenin belki unutmak zorunda olduğu bir meseleye, çöpe işaret ediyor. Kendi artığından, dışkısından beslenen bir düşünce imkânı...

"Düşünce"den sanki bir özneymiş gibi söz edip duruyorum. Oysa bunun doğru olmadığını, yani "düşünce" diye bir özne olmadığını, düşünenlerin her zaman etli butlu, kanlı canlı insanlar olduğunu biliyoruz. Genellikle talihsiz zaman aralıklarında doğmuş, adı sanı belli ya da belirsiz özneler... Dolayısıyla, kendi soyutluğu içinde kendi sürekliliğini kurmaya çalışan düşünceli bir söylemin izlerini sürmek kadar, hatta belki ondan da önemli olan, o söylemi taşıyan öznelerin kendi kimliklerini nasıl kurduklarını araştırmak...

"Türk edebiyatında otel imgesi bolca vardır" cümlesiyle başlıyor Zeynep Sayın'ın bu sayıdaki yazısı... "Yol üstünde konaklanan yerlerdir oteller, gezginlerin gecebirliğine kaldığı yerlerdir, ertesi gün yola devam edeceklerdir." Ancak bu noktada "otel" ve "konak" arasındaki fark üzerine düşünmek anlamlı olabilir. Tıpkı "otel" gibi "konak" da "geldiği ve gideceği coğrafyanın yükünü aynı anda taşıyan, bu yüzden birinden ötekine geçiş sağlayan bir uzamdır". Ancak konakta kalan yolcu, kültürel donanımının, dil ve hayat bilgisinin bir bileşeni olarak "konaklama" fiiline, dolayısıyla yolun yuvayla, her ikisinin de varılacak hedefle ilişkisine dair üç aşağı beş yukarı bir fikre sahiptir.

Oysa biz otellerle, adı bile bize yabancı, içinde ne yapacağımızı, nasıl davranacağımızı kestiremediğimiz, yadırgatıcı yerler olarak tanıştık. Dolayısıyla –Zeynep Sayın'ın terimleriyle konuşmaya devam edecek olursak–, kendisini otel imgeleriyle ifade eden dilimiz melezleşme sürecinde olan bir öznenin değil, kendisini daha baştan "melez" olarak kurmuş olan bir öznenin dili olageldi.

Orhan Koçak da Semih Sökmen'in sorularına verdiği yanıtta benzer bir olasılığa işaret ediyor. "Başka türlü olma, başka türlü konuşma ve yazma, başkaları gibi olma isteğinin araçlarından biriydi eleştiri." "Son 10 yıl içinde ne değişti?", "Ne değişmedi?", hatta "Biz kimiz?" gibi sorulara bu "melez" sapmaların ışığında 10 yıl sonra bir kez daha dönmeyi deneyelim.

Defter'in doğuşuna gölgesini düşüren ve kabaca "postmodern" diye ad-

landırılabilecek düşünce iklimi, kendi koyduğu terimlerle söyleyecek olursak, belki de tarihte gerçekten "küresel" olan ilk düşünce/duyarlık hareketi oldu. Düşüncenin kendi kökeninden, yurdundan, yuvasından bu kadar radikal bir şekilde kopmasını bir özgürleşme olanağı olarak alkışlayanlar da oldu; biz bu süreci bir sancı gibi yaşamayı tercih ettik. Önemli değil...

Önemli olan 10 yıl... Dünya-tarihsel ölçeği bir yana bırakacak olursak, ortalama yaş beklentilerinin hızla artmakta olduğu günümüz koşullarında bile on yıl insan ömrü açısından önemsiz bir zaman aralığı değil. Bir şenlik olanağı olarak da, bir sancı olarak da değerlendirilmiş olsa, bugünden bakıldığında bu süreyi bir "kuşak olgusu" olarak değerlendirmek mümkün gibi görünüyor. Bizde 47'liler, Batı'da "baby boom kuşağı" diye anılan, hem 1968 hareketinin hem postmodernizmin yaratıcı ve taşıyıcısı olan, göçebelikte, yurtsuzlukta direnmek uğruna çocuk yapmayı, ev kurmayı erteleyen bir kuşağın kendisinin de tarihsel –dolayısıyla ölümlü– olduğunu idrak etmesi süreci... Artık bizim de kendi kurduğumuz bir evimiz, düzenimiz, çoluğumuz çocuğumuz, öğrencilerimiz var. Bunca yıl göçebelikten söz etmiş olarak bu yapıları nasıl anlamlandıracağız?

Bu açıdan bakıldığında Orhan Koçak ve Nurdan Gürbilek'in bu sayıda yer alan katkılarında kendilerine bir tarih kurma çabasına girişmiş olmaları temsili bir nitelik taşıyormuş gibi görünüyor.

Benzer bir şey "Sosyal Bilimleri Açın" çağrısı için de söylenebilir. Doğabilimleri eleştirisini anarak girişmiştik söze... Bu eleştirinin berisinde, insanın kendi kardeşi, arkadaşı, düşmanı hakkında sanki o bir nesneymişçesine düşünmesini reddetmek gibi bir hikmet yatıyordu. Ama kendi iç dinamizminin şehvetine kapılan eleştiri, işi düşüncesizliğin sınırına vardırma riskiyle karşı karşıya kaldı. "Sosyal Bilimleri Açın" çağrısı bence bu tehlike karşısında alınan bir tavır gibi yorumlanmalı: Birbirimiz üzerine düşünmeyi mümkün kılacak yeni bir akla ihtiyacımız var.

Son olarak... Yurtsuzlaşan, kaynağını ve muhatabını yitiren bir düşünceden söz ettik *Defter*'den söz ederken. İlk yıllarda bu sıkıntıyı bir arkadaş, "Boşlüğa atılan yazılar yazıyoruz," diyerek dile getirmişti. Aynı sıkıntı, yalnızlık daha sonraki yıllarda da sürdü. *Defter* okurlarıyla konuşabilen bir dergi olamadı.

Ta ki son iki sayıya kadar... Zeynep Direk bu sayıda yer alan yazısında, yine Derrida'dan hareketle "Konukseverlik Düşüncesi"nden söz ediyor. Galiba bir bağışın, bir armağanın ancak hoyratça ve nankörce karşılandığında kendi hakikatine kavuşacağını, hakkının verilmiş olacağını anlatıyor. Kendisini daha baştan "melez", hatta belki "hakikatsiz" bir dergi olarak kurmuş olan *Defter*, hakikatine belki de Zeynep Direk ve Zeynep Sayın'ınki gibi katkılarla kavuşacak.

İskender Savaşır

KONUKSEVERLİĞİN DÜŞÜNCESİ

Zeynep Direk*

Konukseverlige Giriş

Geçtiğimiz Mayıs ayında İstanbul'da Boğaziçi Üniversitesi'nde yaptığı "Konukseverliğin Açmazları" adlı seminerde, Derrida, "Konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmiyoruz," dediği halde, bizi konukseverliğin eşiğinde durmaya davet ediyor ve böylece çelişkili performanslarından birisini daha sunuyordu.** Bu konuşma, bir Kant-Levinas karşılaştırmasından yola çıkarak, etik ile politika arasındaki geçişi düşünmenin, barış ile savaş fikirlerinin basit ve problematik karşıtlıklarının ötesindeki ilişkilerinin yapılarını sorgulamanın fırsatını aramaktaydı.[1] Derrida'nın konukseverlik söyleminin bağlamının ortaya serilebilmesi ve bu düşüncenin oluşumunun anlaşılabilmesi için, onun Levinas'la ilişkisinin özelliğini kurcalamak, bana gerekli hatta kaçınılmaz görünüyor. Aslında, burada pek çok önemli metni atlayarak ve akademik değeri olabilecek detayları feda ederek kurgulamaya çalışacağım ilişkinin felsefe tarihindeki tekilliği ne kadar anlatılabilir bilemiyorum. Üstelik, bu dostluğun imgesiyle kaleme aldığım bu yazının çerçevesi, Derrida-Kant ilişkisinin özelliğine hiç değineme-

* Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü.

** Bu yazı, Derrida'nın konukseverlik üstüne yaptığı seminerin ayrıntılı bir dökümünü yapmayacak. Yakında konukseverlik metinleri yayınlanacağından, seminerde söylenenlerden çok söylenmemiş olan bir arka planı, özellikle Derrida'nın bu yıl yayınlanmış eserlerine başvurarak derlemeye çalışacağız.

1. Bu karşılaştırma, Kant'ta *Sürekli Barış* (*zum ewigen Frieden*) adlı denemeyi temel eser olarak alır. *Sürekli Barış* ilk kez 1795'te, Friedrich Nicolovius tarafından basılmıştır. Genişletilmiş ikinci basım 1796'da çıktı. (Kant'ın bu denemeyi yazmasına neyin vesile olduğu bilinmemekle beraber, 5 Nisan 1795'te Basel'de imzalanan antlaşmanın Kant'ı çok etkilediği yolunda spekülasyonlar vardır.) Karşılaştırma öte yandan Levinas'ın, özellikle 1961'de basılan *Totalite ve Sonsuz* (*Totalite et Infini*), 1973 tarihli *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (*Autrement qu etre ou au dela de l'essence*) ve 1982 tarihli *Au dela du Verset* (*Ayetin Ötesinde*) adlı eserlerine göndermeyle Levinas'ın konukseverlik düşüncesinde etik, politika ve hukuk sorularını gündeme getirmektedir.

yeceğim için belki de konunun kendisine haksızlık yapacak ve eksik kalacaktır.

Öncelikle, bu satırların yazarı için, niye "şimdi" konukseverlik üstünde bu ısrar diye bir soru var ortada. Bu soru, Avrupa Topluluğu olarak bir araya gelen devletlerin kendileri için ekonomik ve kültürel tehdit olarak temsil ettikleri içteki yabancıya karşı ürettikleri düşmanca politikalarla, geçmişe kıyasla çok daha hissedilir hale gelmiş olan ırkçı bir Avrupalı kitle psikolojisiyle ve gitgide ziyaretçiye bile daha da geçit vermez bir hal alan sınırlarla ilgili olduğu kadar, Derrida'nın felsefi geçmişine dair bir soru olarak da önümüzde duruyor. Bu düşünürün ilk felsefi çıkışının, genel olarak Batı metafiziği ve fenomenoloji için hayati bir önem taşıyan "mevcudiyetin şimdisi", "şimdinin mevcudiyeti" kavramlarının dekonstrüksiyonu ile belirlenebileceği fikri, kaba ama hatalı olmayan bir değerlendirmedir. Derrida'nın düşüncesinin ilk sistematik sunumu 1967'dedir. Aradan geçen otuz yılı aşkın süre içinde Derida'nın yayımladığı eserler incelendiğinde, onun kesintisiz denebilecek bir biçimde, oluşum, tarih ve değişim sorularıyla uğraştığı, ancak son on beş yıldır, bu düşüncede "metafizik" konulardan "politik" temalara doğru bir kayma olduğu tespit edilebilir.[2] Bugün, Derrida'nın "şimdiki zamanın açmazını" tarif edişi çok daha politik görünüyor. "Şimdiki zaman," diyor Derrida, "...insanlığın ve ulus-devletlerin tarihinde, Avrupa'da ve başka coğrafyalarda yabancının, evraklı ya da evraksız göçmenin, sürgünün, sığınma hakkı talep edenin, ülkesiz ya da devletsiz kalmışların, zorunlu göçe tabi tutulmuşların şu ya da bu biçimde ama benzersiz bir şiddeti ve sıkıntıyı yaşadıkları zamandır."[3] Derrida, şimdiki zamandan bah-

2. Leonard Lawlor, "Looking for Noon at Two O'clock: The "Turn" in Derrida" adlı (henüz yayınlanmayan) makalesinde, Derrida'nın politik düşüncesinin kavramsal kökenlerinin 60'larda geliştirilen "dekonstrüksiyon", "iz", "simülakrum", "*différance*" vs. gibi, Derrida'nın Batı metafiziğini okurken kullandığı temel kavramlarda bulunabileceği iddiasını reddeder. Lawlor'a göre, Derrida'da kavramsal bir kopuş olmuştur: Politikada "oluşum" ya da "dönüşüm" meselesini ele almak için başvurulan temel kavram (örneğin "söz vermek"), Derrida'nın metafizikte aynı meseleleri düşünürken kullandığı temel kavramdan (örneğin "soru") farklıdır. Kanımca, Derrida'da baştan günümüze değin bir devamlılık bulunacaksa, bu devamlılık "açmaz" düşüncesine doğru gelişen düşünsel bir süreçte bulunabilir. 1960'larda, metafizik bağlamlarda, "çelişen okumalar arasında seçim yapmanın imkânsızlığı" ya da "karar verilemezlik" terimleri üstündeki vurgu, 1980'lerde "ikilem", "çifte bağlanmışlık", "açmaz" vb. gibi terimlere yönelmiş ve Derrida'nın etik ve politik sorumluluğu düşünme süreci içinde belirleyici bir rol oynamaya başlamıştır. Bugün, Derrida'nın, şimdiki zamanın metafizik tarafından ele alınışından çok, politik görünümü ile ilgilendiği saptaması yapılabilir. Ama, Derrida, daha felsefeye açılımının başlarında "şimdiki zamanın açmazına" değinmişti. Bu açmaz, aslında temel bir çelişkiden başka bir şey değildir. Batı metafiziği ve özellikle de fenomenoloji, şimdiki zamanın dolu bir "mevcudiyetin zamanı" olduğu varsayımına dayandıkları halde, fenomenolojik çözümlemeler, bilincin yaşanan şimdisinin, aslında boşluklarla, yokluklarla ve meydana geliş anları hiçbir zaman tespit edilemez izlerle dolu olduğunu ortaya koymaktadırlar.

3. Derrida, bunu pek çok yerde, *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*da (Galilée,

sederken, göçleri, sürülmeleri, yer değiştirmeleri Birinci Dünya Savaşı'ndan beri sürmekte olan ve Hannah Arendt'in "ulus-devletin çöküşü" olarak tespit ettiği andan itibaren düşünmek gerektiğini vurgularken, konukseverliğin devletle ilişkisinin yeniden sorgulanması ve konukseverlik düşüncesinin hukuki ve politik olanı dönüştürme şansının araştırılması gerektiğine işaret etmektedir. Benim bu yazıdaki iddiam, Derrida'nın, birisi "ermişlik" (*kadosh*) gibi etiğin, diğeri kozmopolitik sürekli barış politikasının düşünürü olan iki filozofla, yani Levinas ve Kant'la beraber düşünmeye çalışarak, tekilliği, yabancılığı ve başkalığı, kısacası hesap edilemez olanı hesaba katmanın yollarını arayan yeni bir politik fenomenoloji yapmakta olduğudur. Bu fenomenoloji, politikanın ve hukukun sınırlarını deneyimleyerek, onların dönüşümlerinin olanaklarını zorlamaya çalışır.

Derrida-Levinas İlişkisi

Emmanuel Levinas, 1995'in Aralık ayında Paris'te öldüğünde, Derrida EHESS'de verdiği konukseverlik derslerinde henüz sadece bir aylık yol almıştı. Levinas'a veda metni "Adieu", 1996 yılında genişletilerek, 1997'nin ilk aylarında kitap olarak yayımlandı. Derrida'nın Levinas üstüne yazdığı makalelere ve sayısız göndermelere rağmen, bu kitabın özelliği, Derrida'nın düşüncesinin Levinas'ın düşüncesiyle nasıl bir ilişkiye girdiğini gözler önüne sermesidir.[4] Derrida'nın Levinas'ın düşüncesini konukseverlik bağlamında ele alışı ve onun temel eserlerine yaptığı göndermelerin merkezi konumu, konukseverlik düşüncesinde bir Derrida-Levinas karşılaşmasının, ya da bir Levinas yorumunun daha gerçekleşmekte olduğunu göstermektedir. Derrida'nın şimdiye kadar Heidegger, Husserl, Hegel, Nietzsche, Saussure, Rousseau ve daha pek çok düşünürü okuduğu ve onların düşüncelerine parazitik bir tarzda kendi düşüncesine açıldığı düşünülürse, Levinas'ın Derrida için bu düşünürlerden bir farkı olabilir mi? Mutlak bir fark olmayan bu fark, Levinas-Derrida ilişkisinin özelliğinde bulunur. İlkin, yaş farkı bir yana, aralarında bir kader birliği vardır ve bu kader birliği, beraber düşünmenin yollarının ve açmazlarının arandığı bir tür yol arkadaşlığına dönüşür. İki yaşamın bambaşka coğrafyalardan akıp gelerek Paris'in düşünsel ikliminde birbirleriyle karşılaşmalarının hikâyesini burada felse-

1997), *Adieu*'de (Galilee, 1997) ve "Konukseverliğin Açmazları" seminerinde tekrarlamıştır. Yapılan gönderme, Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* adlı kitabının ikinci cildindeki "Ulus Devletinin Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu, 'Azınlık' Uluslar ve Devletsiz Halklar" adlı bölümünedir. Henüz, bu kitabın Türkçe'de yalnızca ilk cildi bulunuyor (çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1996).

4. Bu kitaba yapılan göndermeler, metinde bundan sonra parantez içinde sayfa numaralarıyla belirtilecektir.

feye karıştırmamazlık etmeyeceğim. Levinas, Ukrayna'da doğmuş bir Yahudidir. Üniversite eğitimi için Almanya'ya gelmiş, Husserl'in öğrencisi olmuş, sonra da Fransa'ya yerleşmiştir. Fransa'da Husserl'in ve Heidegger'in düşüncesinin tanınmasında önemli bir rol oynamıştır. Levinas, 1930'larda bugün hâlâ Husserl'in fenomenolojisine giriş kitapları arasında en iyilerinden birisi sayılan *Theorie de l'Intuition* adlı kitabını yazdığında, Derrida bir Cezayir Yahudisi olarak henüz yeni doğmuştu. Levinas, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilere esir düştüğünde, toplama kamplarında tüm ailesini kaybettiğinde, ölümden Fransız ordusunda görevli olması sayesinde kurtulduğunda, Derrida Cezayir'de, Yahudi olduğu için, Cezayir Alman işgali altında olmadığı halde, okuldan sürülen orta okul öğrencilerinden birisidir. Okula gidemediği bu yıllar, Fransızların ikiyüzlülüğü ve işbirlikçiliği, Derrida'nın hiç unutmadığı anılardır.[5] Derrida ondokuz yaşlarında Paris'e gelmiş, 1950'lerde Husserl üstüne çalışmıştır. O da, Levinas gibi, Husserl'den sonra Heidegger'in düşüncesinin rüzgârına kapılacaktır. Levinas 1947'lerde *Le Temps et L'Autre* (Zaman ve Başka) ve *De l'Existence a l'Existant* (Varoluştan Varolana) ile kendi felsefesine açılırken, Derrida 1950'lerin başında Husserl üzerine master tezini (*Le probleme de la genese dans la philosophie de Husserl*) yazmaktaydı. Levinas 1961'de, bugün ilk önemli eseri sayılan *Totalite et Infini*'yi verirken, bundan bir yıl sonra Derrida, Husserl'in *Geometrinin Kaynagı Üstüne* adlı eserine yazdığı uzun önsözle dikkatleri üzerine çekiyordu. 1960'ların başında Derrida 1967'de yayımlayacağı iki temel eser üzerinde çalışmaktadır: İstanbul'da felsefedeki ikinci başlangıcım demekten çekinmediği *De la Grammatologie* ve hâlâ en önemli eseri olarak görülen *La Voix et la Phenomene*. Aynı dönemde, çeşitli makaleler kaleme almaktadır. 1964'te Levinas'ın, 1961'de yayımlandığı halde entelektüel çevrelerde pek ses getirmemiş olan kitabı *Totalite et Infini*'ye rastlar. Levinas üstüne yazılan "Violence et Metaphysique" adlı uzun makale, iki bölüm halinde *Revue de Metaphysique et de Morale* dergisinin birbirini izleyen iki sayısında yayınlanır. 1967 yılı, Derrida üç kitapla birden, *L'Ecriture et la Difference, De la Grammatologie, La Voix et la Phenomene* ile büyük bir çıkış yapar. "Violence et Metaphysique" adlı makale tekrar elden geçirilmiş olarak *L'Ecriture et La Difference* kitabında yer alır. Bu kitabın İngilizce'ye çevrilmesiyle, Levinas, umulmadık bir biçimde, dünya çapında okunan bir düşünür haline gelmiştir. "Violence et Metaphysique" Levinas'ın düşüncesini Amerika'ya taşıyor, ancak bir yandan da, Derrida'nın da beklemediği bir biçimde, onun ağzından kapılıp yanlış anlaşılmış yargılar yüzünden Levinas'ın düşüncesinin karmaşık mantığının anlaşılmasına yönelik çalışmaların önleri tıkanıyordu. Dayanağını Derrida'nın makalesinde bulan "Levinas deneycidir" kanısı, pek çokları için Levinas'a son

5. Bkz. Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, Galilee, 1996.

noktayı koyuyordu; ama buradaki "radikal deneycilik" denen ve sanıldığı kadar basit olmayan şeyin Derrida'nın kendi kendisine yönelttiği soru olduğu gözden kaçıyordu.[6] Deneyim kavramı, bugün, Derrida'nın politik düşüncesinde özel bir yere sahiptir. Hatta bence, Derrida'nın düşüncesinin alınışında ayrıcalıklı hale gelmiş olan "dekonstrüksiyon" teriminin önemini sorgulanır hale getirmiştir. Ya da, en azından, "kabul" üstüne bir söylem olan konukseverlik söyleminin kabulü, en başta dekonstrüksiyon hakkında bulanık söylemlere karşı dikkatli olmayı gerektirir. Buna karşın, deneyim kavramının, dekonstrüksiyonu gevşettiği ve hatta daha da bulandırdığı da öne sürülebilir elbette. Dekonstrüksiyonun son zamanlarda olabildiğince geniş bir şekilde, "açmazların bitmek tükenmek bilmez deneyimi" olarak tanımlanması, hem dekonstrüksiyonun tarihini yeniden ele almayı gerektirir hem de dikkatleri "deneyim" denen şeyin tam da tanımlanamaz oluşuna çeker. Derrida'nın söyleminde gitgide radikalleşen bir deneyim anlayışı ile konukseverlik düşüncesi arasında düşünülmeyi bekleyen bir ilişki vardır. Bu ilişkiye ilerde, konukseverlik deneyimi bağlamında geri döneceğiz.

6. Bu konu özellikle, Derrida'nın Husserl üzerine yaptığı ilk çalışmalarında *Introduction a l'Origine de la Geometrie* ve *La Voix et le Phenomène* de düşünülmelidir. Derrida'nın "aşkın koşul" (*condition transcendantale*) ve "bulaşma" (*contamination*) kavramlarını nasıl düşündüğüne bakmak gerekir. "Violence et Metaphysique"de Derrida'nın Levinas'ın "deneyim" kavramı ile ilgili söyledikleri, Levinas'ın deneycilik (*empiricisme*) suçlamasıyla karşı karşıya bırakıldığı sonucunun çıkarılmasına yol açmıştı. Belki de bu yanlış anlamayı daha fazla körüklememek için, Levinas "deneyim" kavramını bir daha asla aynı rahatlıkta kullanmamıştır. Hatta son eserlerine doğru bu kavramı hep olumsuzlayarak anmaya başlamıştır. Buna karşın, Derrida, 'deneyim" kavramını son eserlerinde gitgide daha bol ve deneyimi radikalleştirerek kullanmaktadır. "Violence et Métaphysique"ten beri Levinas'ı Derrida'ya karşı savunma durumuna düşen Levinas'çılar, Derrida'nın bu makalesinin nasıl okunması gerektiği meselesini tartışmaya açmışlardır. Derrida'nın Levinas'ın düşüncesiyle ilk karşılaştığı bu yazının bir "eleştiri" mi yoksa bir "dekonstrüksiyon" mu olduğu hâlâ tartışılmaktadır. Bu ilk makalede Derrida'nın Levinas'a yakınlığının kolayca savunulamaması "eleştiri" tezini güçlendirmektedir. Ama, dekonstrüksiyonun Derrida'nın *Marges de la Philosophie* (*Felsefenin Kenarları*) adlı kitabında bulunan 'Les fins de l'homme" adlı makalenin sonunda verilen tarifinden geriye dönüp bakıldığında 'Violence et Métaphysique" bir dekonstrüksiyon olarak da okunabilir. "Eleştiri" ya da "dekonstrüksiyon", bunun ne olduğu neden bu kadar önemli? Derrida'nın Levinas'ın düşüncesine aslında ta başından beri yakın olduğunu savunabilmek için buradaki kararın büyük önemi vardır. Eğer, makale bir dekonstrüksiyonsa, yakınlığın baştan beri varolduğu tezinin önü açılabilir. Derrida'nın kendisine sorarsanız, bu makale ne eleştiriydi ne de dekonstrüksiyon. Ancak, 1964'te yazılan ilk versiyon üstünde 1967'de yapılan düzeltmeler ve ekler incelendiğinde, bu yazının, Derrida'nın dekonstrüksiyon pratiğini keşfettiği yazısı olduğu savı önem kazanıyor. Bu da Levinas'ın düşüncesinin Derrida'nın düşüncesi için en başından beri önemli bir kaynak olduğu fikrini doğruluyor. Buna ek olarak, Derrida'nın 1968'de "Differance" adlı makalesinde yazdığı gibi, Levinas "iz" (*trace*) kavramının üç kaynağından birisi olarak gösteriliyor ve bu da yakınlık tezini destekleyici niteliktedir.

Levinas'la Derrida arasındaki ilişki felsefi olarak bir "karşılıklı etkilenme" değildir. Onların beraber düşünmelerini, "alış-veriş," "birbirinden ödünç alma," "birbirini eleştirme" vb. olarak değerlendirmek, neyin düşünüldüğü ile nasıl düşünüldüğü arasındaki bağı koparacağından, daha baştan bu karşılaşmalardan bize gelecek olanın konukseverce bir kabulünün yolunu tıkayacaktır. Levinas'la Derrida'nın birbirini okuma ilişkisi, vermek ve almak deneyimlerinin sorgulanması sahnesinde, eser vermeye ve almaya ilişkin bir performanslar dizisidir. Bu ilişki, eseri başkasına vermek ve başkasına verilen eseri konukseverce karşılamak ve kabul etmek deneyiminin paradoksları içinde sezinlenebilir. Levinas, "Sonuna kadar düşünülmüş bir eser, benden başkasına giden ve bana bir karşılık gibi geri dönmeyen bir armağandır," der.[7] Derrida, bu cümleyi, "En ce moment même, dans cet ouvrage me voici" (Tam bu anda, bu eserde, işte buradayım) adlı denemesinde ele almış, ve eserin armağanının ancak radikal bir minnet duymama içinde korunabileceği üstünde durmuştur. Söz konusu olan, aynı etik ve politik meseleyi, yani başkasıyla ilişkiyi düşünen iki düşünürün birbirlerine gönderdikleri, onların arasında dar bir karşılıklılık ekonomisi içinde dolaşan bir armağan değildir. Asıl problem, armağanın, herhangi bir karşılıklılık ekonomisine ait hale gelmeden, hatta böyle ekonomileri alt üst etmek suretiyle nasıl olup da başkasına gidebileceğidir. Gidişin imkânı, Derrida'ya göre imkânsızlık, paradoks, açmazdır: Armağan vermek, gerçekten böyle bir şey varsa eğer, her türlü sözleşmenin, karşılık vermenin ya da beklemenin, borcun, alacağın, yani bir çemberin ekonomisinin evvelinde ve ötesindedir. Buna karşın, armağan, karşılıklılık ekonomisiyle, çemberle, döngüyle, hatta para dolaşımıyla tümüyle ilişkisiz de değildir. Armağan tam da verildiği noktaya geri dönmeyerek, çemberle ilişkisinde yabancı kalarak, karşılıklılık ekonomisini kesintiye uğratan şeydir.[8] Heidegger'e göre, ne çizgi modeliyle sıradan bir biçimde anlaşılan zamanda, ne de döngüsel zaman anlayışı içinde "vermek" mümkündür. Derrida armağanın, hiçbir zaman "şimdiki zamanda" verilemeyeceğini düşünür; armağanın verildiği an, imkânsız mümkün oluverirse eğer, tüm dolaşımın kesintiye uğradığı, paradoksal bir andır. Anın çatladığı an, düşünülemez bir delilik ya da karar anıdır.[9] Veren, vermeye mecbur olmamaya mecburdur. Alanın, verileni bir karşılıklılık ekonomisine düşmeden yani borçlanmadan kabul etmesi için, minnettarlık duymaması bir yana, verileni körce fark etmeyerek nankörce alması gerekir. Levinas-Derrida ilişkisini bu "mantık-

7. Levinas bunu iki kez yazmıştır: İlk olarak 1963'te "La Trace de l'Autre"da, daha sonra "Signification et Sens"de (1964); her iki makale de *Revue de Metaphysique et de Morale* dergisinde yayınlandı.

8. Bkz. *Donner le Temps*, "La Fausse Monnaie", Galilée (1991), İngilizce çev. *Given Time*, s. 7.

9. *A.g.e.*

la" okumaya çalışırken, eserin armağanının en az üç kişilik bir ilişkiyi düşündürdüğünün altını çiziyorum. Elbette bu, Derrida'nın Levinas'ın ötekisi olamayacağı anlamına gelmiyor; ama Derrida-Levinas ilişkisinin, Derrida'nın Levinas olamayacak bir ötekisinin de bulunmasını gerektirdiğini ima ediyor. Dekonstrüksiyon, Levinas'ın başkasına yolladığı armağanı, Derrida'nın minnet duymayarak kabul etmesinin ve bu suretle, eserin verdiğini koruyup, yeniden başkasına göndermesinin bir yolu olmuştur. Bir eseri kabul etmek, onu farksız bir biçimde tekrar ederek saygıyla fark etmekse eğer, eser, sınırlarını geçmeyen bir okuma içinde el değmeden kalır ve aslında kabul edilmemiş olur. Eseri ancak bir tür "eleştiri" kabul edebilir; ama eleştiride konukseverlik, ne eserin sınırlarını saptamakla yetinmek ne de okuma sırasında verilen kararlarla eserin davet ettiğini ya da geleceğini belirlemektir. Bir konukseverlik deneyimi olarak dekonstrüksiyon, ne sadece aldığının sınırlarını belirleyip olduğu gibi tutar, ne de belirlenmiş sınırları delip öteye geçmekten ibarettir. Bunların ikisini birden başarmaya çalışıp, eserin sınırlarının sürekli bir yerdeğişimine yolaçtığındandır ki, eseri yaratıcısına değil, başkasına gönderen hareketin ivmesi haline gelir.

Savaş-Barış ve Konukseverlik

Bir önceki bölümde Derrida-Levinas ilişkisinin, garip, alışılmadık bir metodla, eseri bir armağan gibi başkasına verme, armağanın postacısı olma vs. gibi terimlerle okunması gereken bir ilişki olduğunu öne sürdüm. İddiam, bu ilişkinin, Levinas'la Derrida'nın birlikte düşündükleri konudan ayrı olmadığı varsayımına dayanıyordu. Bu bölümde amacım, bu iddia ile Derrida'nın düşüncesinin son otuz yılda katettiği yol arasındaki farkı iki tema aracılığıyla şöyle bir görünür kılmaya çalışarak, Derrida'nın iki okuması arasındaki ilişkiye dair tartışılmayı bekleyen soruyu ortaya atmak. Bu temalar, Derrida'nın ilk Levinas yorumuyla son yorumunun ekseninde hareket ettiği temalar: "savaş-barış karşıtlığı" ve "konukseverlik". Çok yönlü bir makale olan "Violence et Metaphysique"deki ilk Levinas okumasının odaklarından birisi, savaş-barış karşıtlığının metafizik bağlamda irdelenmesi, diğeri ise konukseverliktir. Derrida, otuz üç yıl sonra aynı esere geri döndüğü *Adieu*'de ağırlıklı olarak, yine barış ile konukseverlik arasındaki ilişki ile ilgilenir. Şimdi, Derrida'nın Levinas'la yalnızca bu karşılaşmalarına bakarak, hem bu "metodu" sınamış olacağız, hem de bu ilişkinin "asıl tarihine" gireceğiz (elbette ki bir anlatıcının, yani benim kurgumla). Derrida'nın Levinas üstüne yazdığı ilk makale, Levinas'ı Heidegger'le karşı karşıya getirirken, elimizdeki son metin Levinas'ı Kant'la karşılaştırır. Önce son karşılaşmadan başlayıp, daha sonra ilk karşılaşmaya döneceğiz. İstanbul'daki konukseverlik semineri de, sanki *Adieu*'nün bir uzantısı gibi, Kant-

Levinas tartışmasını sürdürür. Daha doğrusu, hem İstanbul semineri hem de *Adieu*, Kant'ın *Sürekli Barış* adlı eserinden bir pasaja defalarca geri dönecek ve bu metnin sınırlarını Levinas'a dayanarak zorlayacaktır. Sözkonusu olan sürekli barış için üçüncü tanımlayıcı maddedir. Kant burada, "Kozmopolitik hak, evrensel konukseverlik koşullarıyla sınırlanmalıdır," der.

> Bu bağlamda, konukseverlik, bir yabancının, başkasının ülkesine geldiği zaman düşman muamelesi görmeme hakkıdır. Yabancı geri çevrilebilir, eğer bu onun geri döndüğünde yok edilmesi anlamına gelmeyecekse; fakat barışçıl davrandığı sürece, ona bir düşman gibi davranılamaz. Yabancı, ziyaret etme hakkı talep edebilir, oturma hakkı değil (oturma hakkı için onu, belli bir süre için baba ocağından birisi haline getiren özel, merhametli bir anlaşma gerekir). Ama ziyaret ve gidilen yerlerdeki insanlarla bağlar kurma hakkı bütün insanlara aittir, çünkü yeryüzünün sahipliği ortaktır. Yeryüzü bir küredir ve onun üstünde insanlar sonsuz bir biçimde dağılamazlar. Bu yüzden, eninde sonunda birbirlerinin yakınında yaşamayı hoşgörmek zorundadırlar. Ve çünkü, orijinal olarak, aslında hiç kimse yeryüzünün herhangi bir bölgesi üstünde, diğerlerinden daha fazla hakka sahip değildir (paragraf 358).

Aydınlanmanın ve Kant'ın devralmış olduğu kozmopolitik gelenek, Cicero'nun yenilediği Eski Yunan Stoacılığına, Ermiş Paul'ün politik bir atılım içine soktuğu, tek tanrılı dinler kökenli konukseverlik düşüncesine kadar uzanır. Ermiş Paul, yabancının, tanrının evinden, ermişlerin hemşehrisi bir kişi olduğunu vurgular (Efesliler 2, 19-20). Kapıların, sorgusuz sualsiz, her gelene açılmasını emreden dinsel talebin, kozmopolit dünya vatandaşlığı kavramının yolunu belli bir ölçüde açtığı söylenebilir. Ama bu dinsel talep, konukseverlik koşullanmadığı sürece, bir ülkede evsahibi-misafir ilişkisinin tersine çevrilmesine kolaylıkla katkıda bulunabilen sorumsuz bir arzu olmaktan öteye gidemez. Koşullar, gelenin derhal, kayıtsız şartsız ve sonsuz bir biçimde kabulünü askıya alır. Konukseverliğin koşullarını, kimin ve nasıl kabul edilebileceğini ortaçağda kentler belirleyebiliyordu.[10] Kant'ta konukseverliğin koşullarını belirleyen şey ulus-devlet haline gelmiştir. Ancak, sözkonusu konukseverlik evrensel bir konukseverliktir. Kant'ın bu gelenekteki önemi, onun kozmopolitik hakkı, "evrensel konukseverliğe" genişletmesi ve bunu, tüm insanlar arasındaki barışın koşulu haline getirmesidir. Kant'a göre, evrensel konukseverlik olmadan dünya devletleri arasında sürekli barış kurulamaz. Kozmopolitizm kendisine sürekli barışa doğru sürekli bir ilerleme hedefi koymuştur. Derrida, Levinas'ın kozmopolitizmi, kozmopolitik geleneğin antisemit taraflarının yanı sıra, aslolarak, sürekli ilerleme fikri nedeniyle reddettiğini söyler. (*a.g.e.*, s. 156) Böyle bir hedef, kendi içinde kötü bir şey olmasa da, "Barış süreci olmadan barış", "Hemen şimdi barış" çığlığıyla ve etiğin kaynağı olan "Öldürmeyeceksin!" emriyle başlayan bir evrenselciliğin sesine kulaklarını tıkamıştır.

10. Bkz. *Cosmopolites des pays, encore un effort!*

Kant'ta kozmopolitik hukuk, yazılı olmayan kodun (doğa yasalarının) tamamlayıcısıdır. Evrensel konukseverlik, elden çıkarılamaz, başkasına devredilemez, türetilmemiş doğal bir hak haline gelmiştir. "Kozmopolit hak, evrensel konukseverliğin koşullarıyla sınırlanmalıdır" maddesi, ilk bakışta "cömert" gibi görünse de, sözkonusu koşullar hafif değildir. Bir kere, evrensel konukseverlik denilen şey politik ve hukukidir; oturma hakkı vermez, yalnızca ziyaret etme hakkı tanır. Üstelik, bu konukseverliğin kurumsal karakteri bir doğa yasası üstüne, yani "yeryüzünün ortak sahipliği" üstüne dayandığı halde, bu konukseverliğe hak kazanmak için "insan" olmak yetmez, bir devletin vatandaşı olmak da gerekir. Evrensel konukseverlik, aslında bir devletin yabancı bir devletin vatandaşına gösterdiği konukseverlikten ibaret olmaktan öteye gidemez. Kant'a göre evrensel konukseverlik koşullu olmak zorundadır çünkü yeryüzü bir küredir ve bu kürenin üstünde sınırsız dağılım imkânsızdır. Sınırsız dağılım imkânsız olduğu için, ve eninde sonunda birbirimizin yamacında yaşamayı hoşgörmek zorunda olduğumuzdan, sınırlar ve koşullar varolmak zorundadır. Kısacası, her gelen koşulsuz kabul edilemeyeceği için devletlerin, kurumların vs. varolması gerekir. Koşulsuz konukseverlik devleti ortadan kaldırır. Derrida'ya göre Kant'ın konukseverliğe çizdiği çerçeve yeterince sınırlıdır ama bugün Batı uygarlığının Kant'ın talep ettiği şeyi bile gerçekleştirmekten henüz uzak olduğu teslim edilmelidir. [11] Devletin konukseverliği, fazlaca koşullu, sınırlı ve bunaltıcı olmak bir yana, sınır polisinin keyfine kalmıştır. Derrida, Hannah Arendt'e göndermeyle "şimdiki zaman"da yaşananlara bakıp, Levinas'ın 1982'de bahsettiği sığınak kentlerden dem vurur.[12] Acaba devleti değil, ortaçağ geleneğindeki gibi kenti temel alan bir kozmopolitizm, "Başka bir kozmopolitizm mümkün müdür?"

Kant'a göre doğal durum bir savaş durumudur. Derrida'ya göre bundan hemen iki sonuç çıkar: 1) Genellikle savaş ve barış kavramlarını birbirine karşıt

11. Derrida, Avrupa ülkelerinin, kendilerine yapılan politik sığınma taleplerini, ekonomik sebepli göçü bahane ederek, her zamankinden çok daha sık reddettiklerini vurguluyor. Bunu resmi, hukuki bir yanıtla yapmadıkları zaman yasayı polisler yapıyor. Bu konu üstüne literatürde şu vaka sık sık alıntılanıyormuş: Fransız mahkemesinin resmi olarak sığınma hakkı tanıdığı bir Kürt'ü, sınır polisi Türkiye'ye geri yollamış ve hiç kimse de bunu protesto etmemiş. Derrida bunu izleyen satırlarda, polisin statüsü ve sınırları sorusunu gündeme getirirken, ve sınır polisinin sınırsızlığının, işgalci her yerdeliğinin ve yakalanamazlığının bugün her zamankinden de açık bir şekilde ortada olduğunu vurgularken, Walter Benjamin'in Birinci Dünya Savaşı ndan sonra kaleme aldığı "Şiddetin Eleştirisi"ne gönderme yapar. Benjamin'e göre, uygar devletlerde polis şiddeti "şekilsiz" ve "biçimsiz'dir (*gestaltlos*); polis fantomatiktir ve hayaleti sınırsızca yayılır. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, bkz. ss. 35-37. Aynı konu için bkz. *Force De Loi* (Galilée,1989). Derrida'nın Benjamin üstüne yazdığı metin, polisin yasayı uygularken aynı zamanda da yasayı yapmakta olduğunun altını çizer.

12. Emmanuel Levinas, *L'Au-delà du Verset*, Minuit, 1982, s. 51.

ve bakışımlı (simetrik) kavramlar olarak düşünebileceğimizi sanırız. Ancak, bu kavramlardan birisine atfedilen başlangıçta olma ayrıcalığı, bakışımlılığı ortadan kaldırmaya yetecektir. Kant da Hobbes gibi, başlangıçta olma ayrıcalığını "savaş" kavramına tanımıştır. Eğer savaş doğal bir fenomense, barış, doğal bir fenomen değildir, savaşa karşıt olarak ve onunla bakışımlı bir kavram olarak düşünülemez. Barış başka bir düzene aittir: Barış, bizim "doğal olmayan doğamız" olarak kurulmalı, politik ve hukuki olarak kurumsallaşmalıdır (Rousseau ile Kant'ın retorikleri, bu "doğal olmayan doğa" düşüncesinde birbirlerine teğet geçmektedir). 2) Kant'a göre barış, geçici olarak düşmanlıkların bastırılıp askıya alınması, belirsiz bir süre için silah bırakmak değildir. Savaş durumu, düşmanlıkların halihazırda hüküm sürmediği bir durum olabilir. Bir risk, bir tehdit, en ufak diplomatik, ekonomik, sembolik baskı barışı bölmeye yeter, ve savaşın alttan alta hüküm sürmekte olduğunu gösterir. Eğer barış, artniyetli olarak, düşmanlıkları gelecek bir tarihte tekrar körüklemek ve bundan çıkar sağlamak için yapılmışsa, gerçek barış olmamıştır (*a.g.e.*, s. 155). Bizi doğal durumdan kurtarabilecek tek şey, sürekli barış olarak kurumsallaşacak bir barış, ebedi olacak bir barışın sözüdür. "Ebediyet", barışın ne dışsal bir özelliği ne de olsa da olur olmasa da olur bir ekidir (*a.g.e.*, s. 154). "Barış", eğer bu kadar soyut ve ideal bir şekilde ele alınırsa, "Dünya yüzünde hiçbir zaman gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmeyecektir," denecektir. Bu karşı çıkış, şu şekilde de yorumlanabilir: "Ebedi barış" fikri, hem salt politik bir fikirdir hem de "politik" değildir. Dünya üstünde kurulan politik barış, "barış" kavramının içini doldurmaktan hep aciz kalacak, bu kavrama upuygun olamayacaktır.

Derrida, Kant-Levinas karşılaştırmasında şu noktanın altını çizer. Kant'ın 'ebedi barış", "kozmopolitik hak", "evrensel konukseverlik" dediği şeyler, kaynağa tayin edilmiş halin, gerçek ya da sanal, etkili veya etkisiz doğal bir düşmanlığın izini taşır. Buna karşın, Levinas, Kant'ın gittiği yönün tersine doğru çeker bizi. Levinas'a göre "ben", ne Hobbes'un sosyal düzeni türettiği doğal egoizmi ile ne de bir kentin yurttaşı olma ile tanımlanır. Levinas'ta "doğal durum" diye bir şey yoktur, barış başlangıçtadır ama başlangıç "anakronik" ve "anarşik"tir. Barış "doğal" değildir; ama hukuki ve kurumsal da değildir. Barış, "doğal olandan önce" ve doğalı kesintiye uğratandır; "Başkasının yüzünün konukseverlikle karşılanmasıdır", "arşi"den evvel, an-arşidir (*a.g.e.*, s. 159). Yüzün karşılanmasının ne demek olduğu konusuna (bir sonraki bölümde) girmeden önce, uzun bir parantez açıp ilk Derrida-Levinas karşılaşmasına dönelim.

Levinas, *Totalité et Infini*'ye yazdığı ve kitapla ilişkisinde bir bilmece olma niteliğini hâlâ kaybetmemiş olan önsözünde, etikle politika arasındaki indirgenemez farkı, biraz çabuk bir biçimde, mesihçi eskatolojideki barış fikrine gönderme yaparak açıklamaya kalkışır. Levinas'a göre barışın politikasından değil, ancak "eskatoloji"sinden bahsedilebilir. "Eskatoloji" teriminin *Totalité et Infi-*

ni'de Levinas için ne demek olduğunu ve Derrida'nın "Violence et Metaphysique"de Levinas'ın bu kavramı kullanmasını nasıl eleştirdiğini görmek konumuz açısından önemlidir. "Eskatoloji" onsekizinci yüzyılda icat edilmiş bir terimdir: Son ereklerin bilimi anlamına gelir. Bu terim daha sonra dinbilimde ve felsefede tarihin sonuyla ilgili spekülasyonlara ilişkin olarak kullanılmıştır. Levinas'ın bu terimi kullanışının tarihin sonuyla değil, tarihin berisindeki bir tarih ötesi ile karşılaşma ile ilgisi vardır. Levinas'ın *Totalité et Infini*'de "barış" ya da "mesihçi barış fikrinin eskatolojisi" dediği şeyi, "yüz", "karşılama", "ilişki", "ayrılış" gibi birbirine bağlı kavramlarla beraber düşünmek gerekir. Derrida bunu anlamamazlıktan gelmez: Levinas'ın kullanımında "eskatoloji"nin bir bilgi nesnesinin olmadığını, felsefi bir açıklığa ya da sezgiye dayanmadığını teslim eder. Ne Kant'çı anlamda, regülatif, yani kendisi bir nesne olamayacağı halde, ereksel bir nesnelleştirme sürecini herekete geçirme ve sonsuza dek sürdürme erdemine sahip bir fikre; ne de tarihin toptan sonu ile ilgili dinsel bir imgeye ilişkindir. Ne kıyametin ertesi gününde varolan ütopik bir cemaatin temsili, ne de bireysel, kişinin kendisinin kurtuluş umuduna dair bir diriliş düşüncesidir. Levinas'ın kullanımında "eskatoloji", Derrida'nın "Violence et Metaphysique"de vurguladığı gibi, ... varlığın ışığının aşkın (*transcendental*) baskısından kurtulup, yüzün deneyiminin, gömülü ve dolaysız çıplaklığına sadık kalmaya çağırır. Derrida'dan, "Violence et Metaphysique"in okunmasında anahtar rolü oynayan bir pasajdan alıntılıyorum:

> Levinas'ın ilham aldığı mesihçi eskatoloji, kendisini ne felsefedeki malum doğruluklara özümsetmeye çalışır, hatta ne de bunları "tamamlamaya" kalkışır (TI, s. 22); bununla beraber, söyleminde ne bir dinbilimi ne de bir Yahudi mistisizmi olarak geliştirilmiştir; ne bir dogmalar bilgisidir, ne bir dindir, ne de bir ahlâktır. Son çözümlemede, hiçbir zaman otoritesini İbrani tezlere ya da metinlere dayandırmaz. Deneyimin kendisine yapılan bir başvurunun içinden anlaşılmaya çalışır. Deneyimin ta kendisine ve deneyimin içinde en indirgenemez olana: Başkaya geçiş ya da ona doğru yola çıkış; bu başka, içinde en indirgenmez olan şeydir: başkaları. Bu başvurunun, felsefi bir girişim olarak adlandırılabilecek şeylerle karıştırılmaması gerekir; ama o, öyle bir noktaya erişir ki, sınırını geçtiği bir felsefe sorgulanmaktan artık kurtulamaz. Doğrusu, mesihçi eskatolojiden hiç sıradan anlamıyla bahsedilmez: Mesele, bu eskatolojinin anlaşılması ve tınlaması gereken yeri göstermektir, çıplak deneyimin içinde bir yer ya da bir oyuk. Bu oyuk yer, açılımlar içinde bir açılım değildir. Açılımın kendisidir, açılımın açılımıdır, hiçbir kategori ya da totalite içine kapatılamayacak olan, yani deneyimin içinde artık geleneksel kavramlarla tasvir edilemeyecek olan, ve tüm filozofemlere direnendir. (VM, s. 83)

Levinas, "Barışın ancak eskatolojisi olur," derken, tarihin içinde karşılaşılan bir tarih ötesini, barışa çağıran başkasının yüzünü düşünmektedir. Aslında sözkonusu edilen şey, düşünülemezdir; ancak deneyimlenebilir. Ama burada "deneyim", nesnel, fenomenolojik, felsefi deneyim ötesi radikal bir deneyim olduğu için "eskatolojik"tir. Yüz, deneyimleyen karşısında mevcut hale gelip

kendisini göstermez, ama kendisini saklıyor da değildir. Yüz gizleme, açığa çıkma oyununa evveldir. Yani, hem "gömülü" hem de "dolaysız"dır. Yüzün temsiliyeti olmaz; yüze teslimiyetten bahsedilebilir ancak. Yüzün tecrübesi yoktur. Radikal bir deneyim olarak başkasının yüzüyle karşılaşma, yüzü karşılayan için daha sonraki karşılaşmaları belirleyecek bir hayat bilgisi ya da pratik bir fayda sağlamaz. Derrida, Levinas'ın bu deneyimin radikalliğini vurgulamak için kullandığı "eskatolojik" terimine karşı oldukça temkinli ve şüpheci davranır. Levinas'ın bu terimi kullanışının, terimin geleneksel kullanımından, yani tarihin ereği olan sonun "saf mevcudiyeti" anlamından kaçamayacağına ve aslında tarihin, politikanın ve felsefenin kendilerini hep bu sona yapılan göndermeyle başlattıklarına işaret eder. Ve böylece Levinas'ın bahsettiği şey, farklı şekillerde tasvir edilmiş ve edilebilecek olan eskatolojik deneyimler ile felsefi, tarihsel, politik deneyimler arasındaki son verme-başlatma oyunu tarafından kapsanmış ve açıklanmış olur. Ama Levinas, bunların arasındaki ilişkiyi bambaşka düşünmeye çabalamıştır... Ona göre, kaynağı Eski Yunan olan politika, totalize eden ve ahlâğı çürüten bir savaş varlıkbilimince desteklenmektedir. "Politika", insanın, amacına ulaşmak için her yolu kullanmasıdır. Savaşla varlıkbilim arasındaki özsel bağ, savaşı sürekli bir gerçeklik haline getirmiştir. Savaş deneyimi, Batı tarihine öyle derinden bulaşmıştır ki, "deneyim" denen şeyin en derin anlamı bile "savaş" olmuştur. Batı felsefesinin nesnel deneyim arzusu, varlığı, sözcüklere ve imajlara gerek olmadan, kendisini ışık altında, olduğu gibi, saf ve çırılçıplak gösterirken kavrama arzusudur. Bu, savaşa maruz kalmış varlığın deneyiminden başka bir şey değildir. Batı felsefesi, aşkınlığı, savaşın deneyiminde yakalar. Felsefe, tarih ve politika totalizasyon arzusunda ve başkasına alerji duymakta aynı saftadırlar. Levinas'a göre, savaşın iki sonucu vardır: 1) Savaş, tarihte kişilerin ve şeylerin özdeşliğini ve kimliğini parçalar ve onları toptanlık içinde eritir. Varolanla ilişki varlıkla ilişkiye tabi hale gelir. 2) Savaş, zamanla ilişkiyi çarpıtır; hep, yalnızca son eylemin son anı, yani sonuç önemli hale gelir. Tek tek anların biricikliği kaybolmuştur, tek tek anlar, sürecin gelecekteki o son anına göre önem ve anlam kazanırlar. Levinas, bu sonuçlara mesihçi barış eskatolojisi ile beslenen bir ahlâğı çıkartarak direnmeye kalkışır. Mesihçi barış fikrinin nihai ereği, sürekli savaş gerçekliğini kesintiye uğratmak ve barışın savaşlara öncel olduğunu ve savaşların barışı varsaydıklarını ima etmektir. Bu fikir, insana kimliğinin tarihsel bir kimlikten ibaret olmadığını hatırlatarak, totalitenin birey tarafından deneyimlenmesini parçalar ve bireyi totalitenin yıkıldığı bir duruma yükselmeye çağırır. Levinas, mesihçi barış fikrinin eskatolojisi ile etik öznenin kimliğinin, bir "öteye", tarihsel olarak verili bir durumu aşabilme kapasitesine gönderme yaptığını öne sürer. Bu fikir, varolanların tarihin sonunda başlayacak bir ebediyetten evvel bir kimlikleri olabileceğine işaret ederken, zamanın deneyimini, son anın ayrıcalığını ortadan kaldırmak suretiyle et-

kiler, tarihteki tek tek her ana tüm anlamını iade eder, çünkü kendi adına yargılanabilecek her an totaliteye direnir ve geleceğin sonucuna bakılarak yapılan bir hesaptan payını almayı reddeder.

Derrida, "Violence et Metaphysique"de Levinas'ın barışla ve savaşla ilgili olarak söyledikleriyle acımasız bir polemiğe girer: Levinas, barışın savaşa öncel olduğunu ima etmiştir, ama yüzün deneyimiyle felsefenin ötesine ve dışına gitme sevdasındaki bu düşünce, tematizasyondan kaçmak şöyle dursun, bilakis ona sonuna kadar dayanmak zorunda olduğundan, eğer bir şeyin tematize edilmesi, o şeyin ışık altına sürülmesi, aydınlatılması ya da açıklanması ise, ve bu, eğer Levinas'ın iddia ettiği gibi, aynılığa indirgeme, farkı özümseyerek yoketme, sonuna kadar bir mücadele, şiddet ve savaş demekse, Levinas'ın peygamberce bir dille yaptığı mesihçi barış davetinin savaşın öncelliğini varsayıyor olduğu da inkâr edilemez. Üstelik, tematize eden dilin içinde taşıdığı şiddet, hiçbir akılsallığa dayanmayanın, tematize edilemeyenin, hiçbir denetim ve sınır kabul etmeyenin, sessizliğin mutlak şiddetinden yeğdir. Bu yorumun, Levinas'ın eserini radikal bir minnet duymama ile kabul ettiği ortadadır. Ancak eseri başkasına gönderip göndermediği şüphelidir. Levinas'ın *Totalité et Infini*'ye yazdığı önsözün ufkunu çizen mesihçi barış fikrinin eskatolojisi,[13] "Violence et Metaphysique"de Hegel, Husserl ve Heidegger'de farklı görünümlerle ortaya çıkan ama Derrida'nın, 1960'larda kendisi için klasik sayılabilecek bir jestle, bunların hepsini aynı kefeye koyarak toparladığı bir "kapanış (*clôture*) düşüncesine" asimile edilmiştir. Derrida, felsefenin kendisine yeni başlangıçlar yaratma gücünü kendi kapanışından aldığını öne sürerken, Levinas'ın "mesihçi barışın eskatolojisiyle" kapanış düşüncesine şahsi katkısını yapmaya çalışmadığı olgusuna gerçek bir umursamazlık ve minnettar olmama duygusuyla yaklaşır. İşte bu sayede, *Totalité et Infini*'yi Levinas'a geri yollamaz, ama Levinas'ın eserini "başkasına" ulaştırdığını düşünmek de son çözümlemede pek mümkün değildir. Derrida, Levinas'ın felsefeye dışsal olan başkasına yolladığı armağanı, Levinas'ın ötekisine, bir Heidegger'e ve genel olarak da felsefeye geri döndürmüş gibi görünmektedir.[14] Bu oyunun kulisinde, kuşkusuz, Derrida'nın, yalnızca *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'i ile muhatap olmayı tercih eden bir Levinas'ın karşısına, "Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Görevi", "Metafiziği Aşmak", "Hümanizm Üstüne Mektup" gibi geç dönem Heidegger'i arkasına alarak çıkmayı tercih etmesi bulunur. Derrida, "Varlığın ancak eskatolojisi olabilir," diyen Heidegger'in de "eskatoloji" terimini kullandığına işaret eder. Eskatoloji, metafizik tarihinde üstü hep varolan tarafından örtülmüş olan varlığın

13. Bunu ilerde açıklayacağız.

14. Robert Bernasconi, "Deconstruction and the Possibility of Ethics", *Deconstruction and Philosophy*, The University of Chicago Press, 1987, s. 126.

kendisini ifade etmek için verdiği savaşı, hatta varlığın bu savaş olduğunu ima eder. Yani Levinas, yalnızca Batı metafiziğine geri döndürülmekle kalmaz, muhtemelen ciddiye almaya direndiği ya da okumamış olduğu bir Heidegger'e iade edilir.

Tekrar Derrida'nın son Levinas okumasına dönelim. 1997 tarihli Levinas okuması *Adieu*'de, ki bu eserin varlığı bile Levinas'ın *Totalité et Infini*'si üstüne son sözün söylenmemiş olduğunu ima etmektedir, Derrida "savaş-barış" karşıtlığı ile ilgili olarak farklı bir tavır sergilemiştir. Levinas'a sanki bir zamanlar haksızlık yapmış olduğunu kabul edercesine, *Adieu*'de, mesihçi barış fikrini, daha çok *Totalite et Infini*'den başka kaynaklara göndermeyle, Levinas'ın onunla anlatmak istediği şeye daha yakın bir biçimde açıklar: Derrida'ya göre, "Levinas, etiğin, politikanın berisinde olduğu halde, politikayı aştığını söylemeye çalışmıştır". Derrida bu kez, açıkça Levinas'la taraf olur: "Barış, saf politik düşünceyi aşan bir kavramdır." Öyleyse, Derrida *Adieu*'de, Levinas'ın düşüncelerinin kendisi için hep yeni bir başlangıç olduğunu itiraf ederken, elvedasında bir gençlik hatasını da mı düzeltiyor? Bu bir hata mıydı? Emin olabilir miyiz? Hayır, bu ilk okumanın, dekonstrüksiyonun (ama hangisinin?) keşfiyle ilgisi göz önüne alınmadan, hayır...[15] Yani, armağan başkasına gönderilmiş de olabilir, hiç yerine ulaşamasa bile...

İkinci temaya dönelim: Derrida'nın "Violence et Metaphysique"de konukseverlik konusunu ele alışı, Levinas'ın başkasına karşı konukseverlik dediği şeyin, fenomenolojik-ontolojik konukseverlikle ilişkisini ortaya sermeyi hedefler. Fenomenolojik-ontolojik konukseverlikten anlaşılan, Heidegger'de varlığa karşı konukseverlik, "olmaya bırakmak" (*Sein lassen*) deneyimi, Husserl'de belirenin olduğu gibi kabulünün koşulu olarak fenomenolojik indirgemedir. Her ne kadar, Levinas'ın varlıkbilimsel farkı unutmakla itham edilmesiyle bağlantılı olarak, Heidegger'in konukseverlik deneyimini düşünme biçiminin, Derrida için, Levinas'ın başkasına karşı konukseverlik deneyiminden daha "öncel" olduğu sonucuna varmak kolay olsa da, dekonstrüksiyonun tarihini de irdeleyen daha dikkatli bir okuma ile, Derrida'nın, bugün geriye dönerek dekonstrüksiyon adı verilebilecek bir akıl yürütme içinde, "Violence et Metaphysique"de, iki ayrı misafirperverlik anlayışının karşılıklı olarak birbirini varsaydığını ve bunların hangisinin diğerine öncel olduğunun karar verilemez olarak kaldığını

15. Heidegger-Derrida ilişkisi üstüne bkz. Robert Bernasconi, "Seeing the Double: Destruction and Deconstruction", *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, 1989, ss. 233-250. Bernasconi, Derrida'nın, Levinas'a karşı daha ağırlıklı olarak Heidegger'in "Hümanizm Üstüne Mektup" (1947) adlı yazısını kullandığını vurguluyor. Buna ek olarak, kapanış düşüncesi ve dekonstrüksiyonun keşfi ile ilgili olarak, bkz. Simon Critchley, *Ethics of Deconstruction, Derrida and Levinas*, Blackwell, 1992.

gösterdiği savunulabilir.[16] Karşılıklı bir gerektirme olduğu savı, Derrida'nın hangi konukseverlik deneyiminin diğerinden çok daha radikal bir başkalığı kabul edebileceğini sormasından, ya da Levinas'ın konukseverliğinin, Heidegger'in ve hatta Husserl'in konukseverliğini varsaydığını söylemesiyle çürütülemez. Çünkü bunun tersi de doğrudur: Başkasına karşı konukseverlik de, beli-

16. Derrida, "Les fins de l'homme" (*Marges de la Philosophie*) adlı makalesinin sonunda, dekonstrüksiyonun iki stratejisi olduğunu söyler. İlk stratejiyi tarif etmek için, nesnesi "ev" olan bir mimarlık retoriğine başvurur. Kendi kendisini dekonstrüksiyona uğratan bir sistemdeki, "evdeki" dekonstrüksiyon, evde (sistemin dilinde) bulunan araçları ya da taşları evin temeline karşı kullanarak, verili olan sorunsala ilişkin kurucu kavramları açıklayıp görünür kılmaktan ibarettir. Dekonstrüksiyon, kendisini defolu bir sütuna ya da köşetaşına yerleştirmiştir: Duvarları birleştiren ve birbirinden ayıran, binanın dikilişinin vazgeçilmez unsuru olan bu taş, sistemin uyumlu biraradalığını tehdit etmektedir. Kısacası, dekonstrüksiyon dışarıdan gelen, sisteme, keyfe bağlı, dış bir müdahale değildir. Bir sistemin oto-dekonstrüksiyonu, o sistemin kendi kendisini deneyimlemesidir. Yapı bozumcu (dekonstrüktivist), etkin bir şekilde yapıyı bozan değildir; sistemin kuruluşu içinde bölücü bir anın içerilmiş olduğunu saptayandır. Dekonstrüksiyon, eve ait olduğu halde evsahibinin konukseverce kabul edemediği yabancı öğeyle çalışır ve oynar. Derrida'nın Husserl'in fenomenolojisi üstüne yazdığı ilk eserleri, eğer bunlar "dekonstrüksiyon"sa, bu ilk dekonstrüksiyon stratejisi ile anlaşılabilir. Derrida, fenomenolojik dilin kaynaklarını, fenomenolojik temellere karşı kullanarak Husserl'in fenomenolojisinin kendisini içeriden dekonstrüksiyona uğrattığını göstermiştir. Aşağı yukarı aynı dönemlerde, "Violence et Metaphysique"de, Derrida, Levinas'ı Yunan *logos* unun kaynaklarına daha dikkatle bakmaya çağırır. Geleneği belirleyen bu *logos*, kendi kendisini dekonstrüksiyona uğratmaktadır. Levinas bunu kullanmak yerine, bir "öte" adına bu *logos*u geride bırakma sevdasına düşmüştür. Bu tam da "yanlış çıkış"tır. Derrida, "Violence et Métaphysique"de, Levinas'ın "Heidegger'in felsefesinin ikliminı geride bırakmaya duyduğu derin ihtiyacı" pek takdir etmemiş görünmektedir. Ama, Derrida'nın Levinas'a önerdiği stratejinin bir riski vardır: Dekonstrüksiyon, dekonstrüksiyona uğrayanı sağlamlaştırabilir, doğrulayıp yüceltebilir ve böylece metafiziğin derinliklerine daha da saplanabilir. Bu yüzden, dekonstrüksiyonun ilk stratejisi ikinci bir stratejiyle ya da dekonstrüksiyonla beraber kullanılmalıdır: Bu strateji, "mutlak kopuş" ve "fark" iddia eder; üstünde durduğu zemini kesintiye uğratıp değiştirir. Bu strateji, mimarlık retoriğiyle değil, "radikal bir zemin değiştirme", "başkasına doğru yola çıkış" terimleriyle konuşur. Ulysses'in yolculuğuna karşı, İbrahim'in geri dönmemek üzere gidişine atıfta bulunan radikal bir deneyim haline gelir. Ama, bu, tam da 1964'te "Violence et Métaphysique"de Derrida'nın Levinas'ı "eleştirdiği" şeyse eğer, nasıl oluyor da 1968 tarihli "Les fins de l'homme"da dekonstrüksiyonun stratejilerinden birisi olarak ilan edilebiliyor? Yoksa, şimdi de Derrida mı "Heidegger'in felsefesinin ikliminden çıkmaya derin bir ihtiyaç" duyduğunu ifade etmektedir? Eğer durum gerçekten de buysa, aslında Heidegger üstüne yazılmış olan bu makale, Heidegger'e geri döndürülmek yerine, Heidegger'in ötekisine, yani Levinas'a yollanmıştır. 1968'de Derrida dekonstrüksiyonu bu iki stratejinin beraber kullanılması olarak tanımlanıyorsa eğer, "Violence et Metaphysique" geriye dönerek dekonstrüksiyon olarak okunabilecektir. Eğer, "Violence et Metaphysique"de bir dekonstrüksiyon varsa, bu metafiziğin kapanışında (*cloture*) mümkün olan iki okuma varsayar: biri evde kalan, diğeri zemini değiştirip dışarı çıkan. Dekonstrüksiyon birbiriyle çelişen iki zorunlu stratejiyi birlikte kullanmak durumunda olduğundan, sonunda karar verilemezliğin eşiğinde durur. 1997'de konukseverlik deneyimi olarak tanımlandığında, karar verilemezlik eşiği, açmazların eşiğine dönüşmüştür.

rene karşı konukseverliği önceler. Öncelliğin askıda kalışının temelinde Derrida'nın Levinas'la ilk ve sonraki karşılaşmalarının sürekli ana teması olan bir saptama yatar: Başkasının yüzü ile ilişki, aynı zamanda, üçüncü ile ilişkidir. Eğer "Violence et Metaphysique"de Levinas'a karşı, Heidegger ve Husserl lehine bir karar verilmiş olsaydı, bu kararın *Adieu*'de bir izdüşümüne rastlanması beklenirdi. Derrida böyle bir kararın sözünü etmemekle kalmıyor, hatta dolaylı bir biçimde, Heidegger'in adını anmadan, "açılma" (*ouverture*) ile konukseverlik arasındaki ilişkiyi Levinas'ın tersine çevirdiğini söylüyor. "Açılma", başkasını karşılamaktan ya da ona karşı konukseverlikten yola çıkarak düşünülecektir, tersi değil (*a.g.e.*, s. 44). Bu noktada, Derrida'nın Levinas'ı yorumlayışındaki farklılıkların ilk okumanın bir revizyonu mu yoksa açıklaması mı olduğu sorusu ortaya çıkar. Eğer başkasına verilen armağanın mantığıyla düşünülürse ne denmeli? Neden aynı temalar? Aynı armağan neden iki kez verildi? Kime yeniden verildi? Niye bu tekrar konuşma, niye bu suskunluk?

Yüzün Karşılanması ve Başkasıyla İlişki

"Konukseverlik" *Totalité et Infini*'de seyrek olarak ve altı çizilmeden kullanılan bir sözcük olmasına rağmen, Derrida, bu eseri *Adieu*'de etik öznelliğin konukseverliğe ait terimlerle betimlenmesine dair bir eser gibi ele alır. Bu okumanın dayanağı, konukseverliğin, Levinas'ın kitabının son sayfalarına doğru, yüze açılanın, yüzü karşılayanın adı haline gelmesidir (*a.g.e.*, s. 49). Yüz tematize edilemez olduğu için aslında konukseverlik de tematize edilemez. Yüzü karşılayış (*accueil du visage*), yüze karşı konukseverlik, felsefeyi açar. Yüzün Levinas'çı fenomenolojisi, fenomen olmayan bir şeyin fenomenolojisidir. Bana bakan ve konuşan yüz, görülemez, elle dokunulamaz, kavramlarla düşünülemez, seyredilemez, tematize edilemez olduğundan; yüz asla mevcut hale gelemeyeceği için, belirmediği, kendisini ifşa etmediği, ortaya sermediği için, Levinas'ın "yüzün radikal deneyimi", "deneyimin âlâsı" dediği şey, felsefenin anladığı anlamlarda deneyimlenmesi imkânsız olandır. Tematize etme yükümlülüğümün altında yok olan yüz, kendisini ancak etik bir dilin akışı içine bırakarak bana bakar ve konuşur. Yüzün "Evet!" demesine "Öldürmeyeceksin!" emrine karşılık, karşılayan ben, "Evet!", "Barış!", "İşte buradayım!" diye cevap verir. Karşılama, sözcükleri yarı aşkın, yarı ilkel bir dildir, ama kabulü önceler ve belirler. Yüz ancak karşılanabilir. Ve ancak yüz karşılanabilir. Ne yüzden evvel karşılama olur ve ne de karşılamadan evvel yüz. Yüzün karşılanması deneyimi, Levinas'ta metafizik aşkınlığın olayı haline gelir; çünkü yüz, sefaleti, açlığı ve çıplaklığı içinde benden yüksektedir; sahip olunmaya, baskı altına alınmaya direnen bir dışsallıktır.

. Felsefeyi, felsefi olmayan, felsefe ötesi ve öncesi bir deneyimin başlattığı iddiası, Levinas'ın diliyle söylenirse, metafiziğin ontolojiye öncelliğine ya da etiğin ilk felsefe olduğuna varır. Yüz, varolanla ilişkinin varlıkla ilişkiye öncel olduğuna işaret eder. "Violence et Metaphysique"de felsefenin dışına çıkmaya çalışan etik bir söyleyişin, kesintiye uğratmayı hedeflediği ontolojik-fenomenolojik tematizasyonun diline bağımlı kaldığını vurgulamış olan Derrida, aslında bunun, Levinas'a karşı bir eleştiri gibi okunamayacağını, *Adieu*'de, Levinas'ın konukseverlik ile bilinç ve akıl arasında kurduğu ilişkiyi vurgulayarak göstermiş olur. Fenomenolojinin en temel fikirlerinden birisi olan, her bilincin, bir şeyin bilinci olduğu (*intentionalite*) düşüncesinin derinliğinde yatan anlam, Levinas'a göre "Söze gösterilen dikkat, yüzün karşılanmasıdır'. Bilinç, tematizasyondan evvel, konukseverliktir (TI, s. 276). Levinas'a göre, başkasını karşılayış alımlayışı, ya da duyumların kabulünü (*reception*) etik bir ilişki olarak belirler. Konukseverliğin belirlenebilecek bir deneyimi yoktur; deneyimin temel yapısı olan *intentionalite*, en genel haliyle konukseverliktir (*a.g.e.*, s. 94). Deneyimin yapısı etiktir. Bunun sonucunda, felsefenin klasik anlamda deneyim ya da nesnel deneyim dediği şey, tematize edilemezliğe yakınlaşır; ve deneyim kavramı, karşılamayla bağlandığı ölçüde radikalleşir. Eğer, konukseverlik, her türlü *intentionel* deneyimin temel yapısı ise, konukseverliğin gerçek bir karşıtı olamaz. Başkasına alerji ve ret bile, konukseverliği varsayar. Çünkü, ancak bir yüzü öldürmek isteyebilirim. Ama, yüze karşı düşmanlık bile yüzü barışla karşılayışın izine tanıklık eder.

Dahası, *intentionalité*, başka'ya konuksever bir yöneliş gibi yorumlandığında, yöneldiği hakkında bilgiyi ya da gerçeği aramaktan daha fazla bir şey olur. "Ben" ya da "aynı" olan, başkayı karşılarken, kendisini açıklanamazlaştırır. "Aynılık", *intentionalite*, mana'ya yöneliş, söze gösterilen dikkat, yüzün karşılanması, "konukseverlik"tir. Başkayı karşılayan "aynı", başkasının sonsuzuna açılır, ama sonsuz, öznenin sonlu aynılığında zaten önceden-anarşik bir biçimde karşılanmıştır (*a.g.e.*, s. 50). Alımlayış, algı, anlama ve hatta akıl öncelikle konuksever karşılayıştan yola çıkarak düşünüldüğünde, duyarlık/akıl, bilincin edilgenliği/etkinliği gibi karşıtlıklar çözülmeye başlar ve bunların kaynaklarındaki anlam etiktir. Akıl da bir kabuldür; sonsuz fikrini kabul etmiş olan akıl, duyarlık olur. Başkalığı kendi kapasitemin üstünde kabul etmekteki oransızlığa Derrida "konukseverliğin yasası" adını verir (*a.g.e.*, s. 56). Eğer akıl, bu yasayla çalışıyorsa, aklın sonsuzu karşılaması "akılcı olan"dır (*a.g.e.*, s. 56). Öğretilmek (*etre enseigne*), aklın bu ne etkin ne de edilgen konukseverliği sayesinde mümkündür. Öğrenmek, zaten içte olanı dışsallaştırmak değildir; akıl dışarıdan gelene kapıyı açar, başka'yı kabul ederek öğrenir; alışında kendi kapasitesini aşar, kendisini aşanı kapasitesinin üstünde kabul ederek akıl olur. Yüzün karşılanması, tüm deneyimin kendisinden yola çıktığı bu en radikal de-

neyim, Levinas'a etiğin ilk felsefe olduğunu söyletecektir.

"Yüzün karşılanması", "başkasıyla ilişki" demek olduğundan bu ilişkinin nasıl bir "ilişki" olduğunu üzerinde dikkatle durmak gerekir. Yüzyüze ilişki, genel bir "ilişki" anlayışıyla açıklanamaz. "İlişki" dendiğinde, genellikle, aralarında hem bir mesafe hem de bir ortaklık varsaydığımız, ya da birbirine bir şekilde bağlı iki şeyin ilişkisi akla gelir. Levinas, "radikal ayrılığı" vurgulamak suretiyle bu genel anlamın yapısını bozarak bambaşka bir ilişkiyi sözcüklere dökmeye çalışır. Yüzyüze ilişkinin bakışımsızlığı (antisimetrikliği), başkasından radikal bir biçimde ayrı olduğum anlamına gelir. Bu ayrılık yüzyüze ilişkinin "ilişkisiz bir ilişki" olduğunu düşündürecek kadar radikal ve mutlaktır. Başkasının mutlaklığı, onun biricik tekilliği içinde kendisini ilişkiden çekip çıkarmasında bulunur. Başkası, işte bu anlamda mutlak başkası olan Tanrı'ya benzer. Ve bu her tekil başkası için geçerli olabilir. Burada önemli olan, başkasıyla ilişkinin deneyiminin "dolaysız"lığındaki indirgenemez mesafedir. Bu mesafe yatay bir mesafe değildir; yüz bana, tanrıya benzerliğinde, benden yüksek oluşuyla ve "Öldürmeyeceksin!" emriyle yakınlaşır. Bu dikey mesafe, ya da yükseklik, tüm bakışımlılığı, karşılıklılığı, tersine çevrilebilirliği imkânsız kılar. Başkasının yüzü benden mesafesini yüksekliğinde koruduğu halde, yüzünün gömülü çıplaklığında, ölümlülüğünde, sefaletinde ve acı çekişinde bana yakındır. Ama bu yakınlık farkına varılacak ya da seyredilecek bir şey değildir, başkasına boş ellerle yaklaşmamaktır. Bu söylemin bütünüyle "dinsel" bir sesleniş olduğu saptaması doğrudur; ama şunu ayırt etmek gerekir: Levinas dinin dinselliğini, kendi dini olan Yahudilik dahil, hiçbir kurumsal dinde değil, tekil ve mutlak olan başkasının yüzünde bulur. Bu anlamda karşımızdaki ortodoks bir düşünce değildir; bu "din", tanrının varlığıyla değil, "öteliği" ile ilgilenir. Eğer, "tanrıyla ilişki" ancak başkasının yüzü ile ilişkide mümkünse, bunun dışında tanrının varlığından bahsetmek "dinin dinselliğinin" anlamını gözden kaçırmaksa, "dini", yalnızca Tanrıyla benim aramda bir ilişki gibi tasvir etmek de yanlıştır. Levinas'ın söylemi laik bir söylem değildir; üstelik temelde başkasıyla karşılaşma noktasından hareket ettiği için din, etik, politika, hukuk arasındaki sınırları da bulandıracaktır. Öte yandan, Levinas "anti-laik" de değildir: Onun söyleminin, devletin dini yönetimi gibi bir projeye temelden yabancı olduğu ve anarşik, etik ve kurumlar dışı haliyle, anti-laik iktidar arzusunu radikal bir biçimde rahatsız edici bir nitelik taşıdığı yadsınamaz.

"İlişki" kavramıyla ilgili ikinci önemli nokta, Derrida ile Levinas arasındaki karşılaşmaların devamlı temasını teşkil eder: Ben ve başkası arasındaki ilişki, hiçbir zaman iki değil, en az üç kişi arasında bir ilişkidir. Üçüncüyle ilişki, başkasıyla ilişkiden ayrı değildir. Üçüncü, ben ve başkası arasındaki ilişkiye sonradan dahil olmaz, önceden varolan bir ilişkiye girmek için beklemez. Levinas'ın sunumunda üçüncü sonrakidir, ama hiçbir şeyin ya da hiç kimsenin onu önce-

lediği söylenemez. Başkası ortaya çıktığı andan beri, üçüncü, ilişkinin içerideki tanığıdır. O, bana karşıladığım başkasının gözlerinden bakar. O, yakınım, ya da başkasının benzeri değildir, ama başka bir yakındır. Başkasıyla ilişkinin aynı zamanda üçüncü ile ilişki olması, Levinas bunu hiçbir zaman böyle ifade etmemiş olduğu halde, Derrida'ya göre, açmazların hakiki kaynağıdır: Ne yapmalıyım? Başkası ile üçüncü birbirlerine ne yaptılar? Hangisine karşı sorumluluğum önce gelir? Levinas, *Totalite et Infini*'de başkasıyla ilişkiyi "adalet" olarak nitelemiştir. Başkasına verilen "adalet" mutlak bir bakışımsızlık içinde koşulsuz, sınırsız vermeyi talep eder. Ancak Levinas'ın standard kullanımında "adalet" üçüncünün mevcudiyetidir. Üçüncünün başkasının yüzündeki izi, başkasıyla kurduğum antisimetrik etik ilişkiyi, eşitlik talep ederek düzeltir. Üçüncü, başkası ile yüzyüze ilişkimi kesmez ama beni sorguya çekerek ilişkiyi askıya alır, ve devreye hesabı ve karşılaştırmayı sokarak beni dolaysızlıktan uzaklaştırır. Nötr olana, temsiliyete, tematizasyona, kıyaslanamaz olanla kıyaslamaya, görünür ve mevcut olana çağırır. Üçüncü, felsefenin ve "soru olarak sorunun doğuşudur". Sorunun yasası, üçüncünün kaçınılmazlığıdır (*a.g.e.*, s. 63). Soru, cevaptan sonradır ama soruyu hiçbir şey öncelemez (*a.g.e.*, s. 63). Ama sorudan önce evet gelir; "Seni görüyorum, seninle konuşacağım," diyen evet, başkasına evet ve başkasının bendeki eveti, içimdeki sonsuzun eveti...

Üçüncü, devletin, hukukun varolmasının zorunluluğunu ifade eder. Toplumun politik yapısının tartışılması, başkasından üçüncüye geçiş içinde mümkündür. Üçüncü "Adalet olmalı!" diye bana karşı ayağa kalkarken, buradaki "olmalı", etiğin ya da başkasına koşulsuz vermenin aşmış olduğu varlığın, tematizasyonun, eşzamanlılığın, eşmevcudiyetliliğin alanına, tekrar geriye düşmenin kaçınılmazlığına işaret eder. Derrida, Levinas'ta etik sorumluluktan politik ve hukuki sorumluluğa geçişin yüzde meydana geldiğini vurgular. Adalet yüzdeki geçişle düşünülecektir: Adalet ihanettir! İhanet, sonra değil, ta başlangıçta, daha ilk karşılaşmadadır. Başkasına kayıtsız şartsız vererek üçüncüye ihanet ederim, üçüncünün eşitlik talebine uygun davranarak, başkasının tekilliğine ihanet ederim. "Barış, barış başkasına ve üçüncüye!.." Çünkü, ihanet kaçınılmazdır. Yarı-aşkın ve kaynak öncesi bir ihanet, etik anlamındaki adaleti, aşmaya, kırıp çıkmaya çalıştığı şeyin içine fırlatır: varlıkbilim, senkroni, totalite, devlet, yasallık, politika vs. Bununla birlikte, eğer üçüncü olmasaydı, ben ve başkası arasındaki yüzyüze ilişki, içinde ne iyinin ne de kötünün, ne aşkın ne de nefretin, ne almanın ne de vermenin, ne yaşamanın ne de ölmenin, ne konuksever karşılamanın ne de bencil ya da narsisist tekrar içe kapanmanın birbirinden ayırtedilebildiği saf ve ölçüsüz etik bir şiddetin sınırsızca boşalmasından ibaret hale gelecektir. Bu etik şiddet, öznenin hem çekmeye hem de uygulamaya maruz kaldığı şiddettir. Üçüncüye ihanet, denetimin imkânsızlığına, ölçütlerin, kuralların, normların yokluğuna götüreceğinden, iyiliğe yol açabileceği

gibi radikal bir sapkınlığı da getirebilir. Ama, etik arzu, bu riski göze alır. Sapkınlaşma riskinden yoksun olan, içinde farklı bir kurtuluş vaadini de taşımayacaktır. Üçüncü, etik arzunun saflığını bozarak, beni, etik şiddetin girdabından korur. Levinas'ın başkasıyla ilişki dediği şeyden üçüncü ile ilişkinin dışlanamazlığı, Derrida'nın özellikle *Force de Loi*'da ve başka eserlerinde ortaya çıkan bir tavrın temeli haline gelmiştir: Dekonstrüksiyona tabi tutulamayacak bir adalet, başkasıyla ilişki olarak adalet, hukuku gerektirir ve hukuk yüzdeki üçüncünün "o"luğundan (*illeite*) doğar (*a.g.e.*, s. 66).[17] Buna karşın, hukuk, yasallık anlamındaki adalet de, başkasına adalet dediğimiz, dekonstrüksiyona tabi tutulamayan, yasaların ötesindeki adalete gönderme yapılmaksızın düşünülemez. Derrida, "adalet" kavramının çiftleşmesini, devletlerin ya da kurumların kuruluş mantığının incelenmesi içinde ele almıştır.

Az önce, başkasıyla ilişkinin *Totalite et Infini*'de "ayrılış" (s*eparation*) kavramına dayandığını vurgulamıştık. Fakat "ilişki" bağlamında ele aldığımız "ayrılık" kavramının nasıl mümkün hale geldiğini ve bunun benlikle ve öznellikle ilişkisine değinmemiştik. Başkasını karşılamak, kabul etmek için başkasından ayrılmış olmam gerekir. Levinas, ayrılışı, ilkin yaşamdan beslenme, hoşnutluk ve duyarlıkta açılan içsellik boyutunda arar. Ayrılış, etik öznenin ortaya çıkışının olumsuz değil, olumlu bir anıdır. İçsellik, hatta tanrıtanımazlığa varana kadar, kendi kendisine gönderme yapan, kendisini kendisinde tutan bir ben'de başlar (Tel, 276; TI, 300). Başkasından ilk ayrılışım, tanrıtanımazlığım ve benmerkezciliğim içinde gerçekleşir. Yalnızca bana ait olan hoşnutluğum ve mutluluğum sayesinde, kendi kendimle özdeşleşirim. Bireysel hoşnutluk ve mutluluk evle ilişkiyi varsayar. Ev sayesinde, kendi kendimle ilişkim kurulur ve güvence altına alınır. Ev, Levinas'a "dördüncüyü", yani kadını düşündürür. *Totalite et Infini*'de konukseverliğin dayandığı karşılama kavramı ile kadın figürü ve cinsiyet farklılığı arasındaki ilişki oldukça belirgindir. Başkasını karşılamak, buyur etmek, evdeki dişi farklılığı varsayar, çünkü başkasını karşılayan, kendi evinde, dişi bir farkın devamlı olarak tekrar karşıladığıdır. Kadın evi açar, ev kadın sayesinde sabit bir yer olmaktan kurtulur ve göçebeleşir. Levinas'ın konukseverlik düşüncesi, cinsiyet farklılığını en başa koyar. O zaman, dişiyle ilişki, yüzle, yani başkasıyla ve üçüncüyle ilişkiden öncel midir sorusu haklı olarak sorulacaktır.[18]

17. Bu "o'luk, başkasının yüzünün Tanrı'ya benzerliği, üçüncünün başkasının yüzündeki izi olarak yorumlanabilir. Levinas'a göre, Tanrı'yla ilişki, başkasının yüzüyle ilişkinin dışında bir ilişki olamayacağından, *ilişkisiz ilişkidir*. "Din" (varolan dinlerin ötesindeki din anlamında), hiçbir cemaat kurmaya yeltenmez, toptanlığı arzulamaz. Onun için asıl mesele, "Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu" değildir, Tanrı'nın *varlığın ötesindeliği*'dir.

18. Burada, bu konunun derinliklerine girmeyeceğiz. Bu soru üstüne yapılacak bir çalışmanın, Levinas'ın otuz yıldan fazla bir zamana yayılan yazın geçmişinin incelenmesini gerek-

İlkin, evde, dışardaki başkasından ayrılırım. Ancak, son kertede ayrılmışlık, "sonsuzdan ayrılmışlık"tır. Levinas, mutlak ayrılığı anlatmak için Descartes'ın "Üçüncü Meditasyon"undaki sonsuzluk fikrine gönderme yapar. Sonlu olan ben, kendi içimde taşıdığım sonsuzluk fikrindeki sonsuzluktan mutlak olarak ayrıyımdır. "Metafizik", sonlunun, kendi içindeki sonsuzdan ayrılmışlığıdır. Bu, aynı zamanda, "başkasıyla ilişki" demektir. "Metafizik düşünceye göre, eğer sonlu, sonsuz fikrine sahipse ... mutlak ayrılış ve başkasıyla ilişki aynı anda üremiştir" (Tel, 275; TI, 299). Ancak, sonsuza misafirperverlik, "daha çoğu daha azda barındırmak" olduğundan, bir hoşnutluk deneyimi değildir. Levinas'ın "Dieu et la philosophie" (Tanrı ve Felsefe) adlı makalesi, bu deneyimi sönmeyen, söndürülemez bir ateşi hayal ederek tarif eder.[19] Bu ateş, hiçbir zaman kendisini tüketmez, geride bir külün izini bile bırakmaz. Bilincin uyanışında sonsuza tekrar uyanışı, sonsuzla birleşme ya da ona katılma hazzının deneyimi değil, bir "travma"dır. Bu travma, kendi kapasitemin üstünde, kayıtsız şartsız kabul etmiş olmamdan ileri gelir. "Travmatik olan", Levinas için, "mucizelerin mucizesi", "zafer"dir. Varlığın ötesindeki zafer, etiğin öznesinde bir kimlik ya da özdeşlik eksilmesine (*dé-fection de l'identite*) tekabül eder... Zaten, başkasına karşı sorumluluğa öncel bir kimliğe ya da özdeşliğe sahip değilken yaşanan bu "benlik" kaybı, ne şimdiki zamanda ne de hatırlanması ya da tahayyül edilmesi mümkün olan geçmiş bir şimdidedir. Bilincin uyanıklığı içinde sonsuza tekrar uyanışı, içsel zamanda hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmiştedir. Benlik, o paradoksal zamandan beri kesintiye uğramıştır. Sonsuzu taşımak, bir evvelde karşılamış olmaktır. "Ben" en başta bencilliğimden ve tanrıtanımazlığımdan yola çıkarak betimlenmiş olsa da, "benliğim", içselliğimin bir ürünü değildir. Başkasıyla karşılaşmamla kesintiye uğrarken, içimdeki dışarısını ve mutlak ayrılmışlığımı keşfimin yarattığı travmayla verilir. "Benliğim, bir daha hiç geri dönmemecesine kendisinden çıkıp, başkasına doğru giden metafizik arzunun hareketinin parçalanmış zeminidir."

tirdiğini söyler. Derrida, feminizmin, Levinas'ın karşısına iki türlü okuma ile çıkabileceğine işaret ediyor: Bunlardan ilki, Levinas'ın söyleminin öznesinin "erkek" olduğunu vurgulayan ve zor yolu seçmeyen eleştiridir. Diğeri, ilk feminist konumu hesaba katan, ama konukseverliğin mantığında cinsiyet farklılığının öncel konumunun altını çizen dekonstrüktif bir okuma olabilir (*a.g.e.*, ss. 82-3). Buna, ikinci tür okumanın, sonsuzla ilişkinin, başkasıyla ilişkiyle dişi ile ilişki arasında öncellik bakımından bir karar verilemezlik anı yaratacağını gözönüne almak gerektiğini ekleyebiliriz.

19. Emmanuel Lévinas, "Dieu et la philosophie," *Dieu qui vient a l'idee*, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1986, ss. 93-127.

Konukseverlikten Etik Özneliğe Doğru

Levinas'ın 1973'te "Dieu et la philosophie"de söylediği şeyler, 1961'de benliği tarihle ve politik olanla ilişkili olarak ele aldığı önsözle çelişmez. Levinas, mesihçi barış fikrinin eskatolojisini, Descartes'ın üçüncü meditasyonundan aldığı sonsuzluk fikriyle ilişkili olarak sunar. Her iki fikir de tarihsel durumuna gömülmüş özneyi, tarihin ve totalitenin ötesinden kendisinin dışına çıkmaya çağırırlar. Bunlar, Levinas'ın "kendiliği" ya da "benliği" (*ipseite*), etik öznenin öznelliğini düşünmesinde vazgeçilmez referans noktalarıdır. Etik özneyi oluşturan deneyim, totalitenin içine sızmış olan radikal bir başkalığın deneyimidir. Başkalığın baskını, bireyi başkasına ve başkalarına karşı sorumluluğuna davet eder. Bu davet, felsefi öznenin senkronik "yaşayan deneyimini", "yaşayan şimdisini" "diyakronik" farkıyla rahatsız eder. Benliğim, tarihi kesintiye uğratan, totalize eden düşünsel, politik sistemleri aşan, her türlü sahip olmayı ve baskıyı reddeden başkasının ve beni kıyasıya sorguya çeken üçüncünün hediyesidir. Başkası ile karşılaşmam eskatolojik bir deneyimdir, çünkü tarihin berisinde, 'Barış!" isteyen tarih ötesi ile ilişkidir. Tarihsel kimliğimin eksilişi, içime tarihten başka türlü ve radikal bir farklılığın işlemesi, sonsuzun bendeki izi, başkasına karşı kayıtsız şartsız konukseverliği başlatır. Ve "ben", başkası sayesinde, tarihsel zamana ve politik totalizasyona karşı çıkan ve direnen etik özne haline gelir. Derrida "Violence et Metaphysique"de Levinas'ın sonsuzluk fikrini, cömertçe okumayıp, Hegel'e yolladığı halde, konukseverlik düşüncesinde, Levinas'ın etik öznelliği, kapasitesinin sınırları ötesinde kabul eden ve içerebilen özne olarak tanımlamasına temel bir gönderme yapar. Etik öznenin durumu paradoksaldir, çünkü o sonlu olduğu halde sonsuzu ağırlar. "Az olanda çok olanı" tutar. *Totalite et Infini*'den *Autrement qu'etre* e bir devamlılığa rağmen, Levinas'ın terminolojisinde belirgin bir fark göze çarpar. *Autrement qu'etre* de etik özne, hiçbir şey yapmadığı halde, hep mahkum olmuş, başkasının yerine bedel ödeyen (*substitution*), hatta bunun için "seçilmiş" kişi olarak tasvir edilir. Levinas deneyim yerine ilhamdan, açık yaradan, yaşlanan bedenin kırışıklarından, tüm edilgenlikten daha edilgin bir tutsaklıktan, etik saplantıdan bahsetmeye başlamıştır. Her iki eserde de, özgürlüğün başkası karşında etiğe boyun eğmesinin, özneyi özgürlüğünden mahrum etmek yerine, ona doğuşunu ve özgürlüğünü verdiği iddiası yer alır. Ama, *Totalite et Infini*'de özne, evsahibi/misafir (*hôte*) olarak tanımlanmışken, *Autrement qu'etre*'de tutsak (*otage*) haline gelmiştir. Bu iki kelime arasında etimolojik bir bağ da vardır. İki tanım arasındaki sıçrama, koşulsuz konukseverliğin mantığında, evsahibinin misafirinin tutsağı haline gelmesini engelleyecek bir sınır bulunmadığını da ifade eder. Koşullu misafirlikte, ben başkasını davet eder, buyur eder, ona kendi evindeymiş gibi davranmasını söyler. Ben başkasının rahatından yine de sorumludur ve ar-

tık evinde eskisi kadar özgür değildir. Hatta, bir anlamda, evsahibi, misafirin misafiri haline gelmiştir. Koşullu misafirlik, misafirin kendi misafirine, yani evsahibine konukseverlik göstermemesiyle kendi kendisini tüketir. Aslında, "Kendi evindeymiş gibi davran" cümlesinin içinde söylenmeden kalan, "Ama benim evimin, benim tarafımdan koyulmuş kuralları içinde!" cümlesidir. Eğer öteki bu kuralları bozarsa, benim kendi evimde yaşama imkânımı sınırlamakla kalmayıp, beni bundan yoksun bırakmışsa, koşullu konukseverliğe içkin sözleşme benim konukseverliğimin sonunun geldiğini belirtir. Koşullu konukseverlik, evsahibinin misafirden "zulüm" kabul edememesi yüzünden, koşulsuz konukseverliğe geçmekte başarısız kalır. Öyleyse, misafirinden zulüm görmenin, hatta onun tutsağı haline gelmenin koşulsuz konukseverlikte yadırganması beklenemez.

Derrida, Benveniste'in konukseverlik sözcüğünün Hint-Avrupa dillerindeki etimolojisiyle ilgili yazdıklarına[20] gönderme yaparak, bu dillerin geleneğinde konukseverliğin koşullu olduğuna ve konukseverlik ile benlik arasında kurulan ilişkiye işaret ediyor. Ben, evsahibi, evinin olduğu kadar, misafirinin de efendisidir. Benlik, kendini bilme ve kendine sahip olma gücüdür. Levinas'ın bu etimolojiyi tersine çevirdiği aşikârdır: Ben misafirinin tutsağı, benlik, insanın kendini bilme ya da kendine sahip olma gücünün eksilmesidir. Etimolojinin mantığında, mülkiyet konukseverlikten önce gelir; oysa Levinas ta konukseverlik mülkiyetten önceldir. Levinas, evi benim mülkiyetim olmaktan çıkarmaya uğraşır. Ev, en azından, sahibine karşı konuksever olduğu sürece –ki bu evde, "tekrar karşılayan" dişinin mevcudiyetine bağlıdır– sahip olunabilecek bir mülk değildir. "*Par excellence* karşılayan" olan dişi varlığın başkalığı sayesinde, evsahibi evinin misafiridir. Bunun yanı sıra, ölüm, yasal mülkiyete sınır getirir. Hiçbir evin mutlak sahibi olamayız. Herkes kendi yasal mülkü olan evinde bile bir tür kiracı olmaya mahkumdur. Kişi öldükten sonra, evinde başkaları yaşayacaktır. Aynı şey toprak için de geçerlidir, ilahi yasa, toprağı tanrıya ait kılar. Tanrı İsrail toprağını İsrailliler'e verme sözünü verdiğinde, yalnızca onların bu topraklarda "kiracı" olarak yaşamasına izin vereceğine söz vermektedir (*a.g.e.*, s. 80).

Levinas'ta konukseverlik-mülkiyet ilişkisi çözüldüğü halde, başkasına hiçbir zaman boş ellerle yaklaşılamayacağından ticarete bulaşmak kaçınılmazdır. Derrida bunu vurgulamaz. Ancak neyi, nasıl ve ne zaman vermek soruları, Derrida'nın koşullu konukseverlik/koşulsuz konukseverlik ayrımında yanıtlanırlar. Derrida'ya göre, vermek deneyiminin, vermenin karşılık bekleyerek, şartlı vermekten ibaret olmadığı anlamına geldiğini söylemiştik. Sınırlı bir ekonominin

20. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, cilt 1, Les Editions de Minuit, 1969, ss. 87-101.

dışına çıkan vermek, şartsız vermek gibi bir şeyin olduğu kuşkulu olsa bile, hatta böyle bir şey "imkânsız olsa bile", etik anlamda vermekten bunu dışlayamaz, karşılıksız vermeyi karşılıklı vermeye indirgeyemeyiz. Etik anlamında vermek, verdiğinin farkında bile olmadan vermek için (Sağ elinle verdiğini sol elinin bilmesine izin verme!), kişinin verdiğine, verdiğinin hiç önemli olmayacağı oranda sahip olması gerektiği düşünülebilir. Oysa, Derrida'ya göre, "Vermek, olanı vermek değildir", eğer verdiğim, benim yaşamdan tat almamı kesintiye uğratmıyorsa, beni zora sokmuyorsa, etik anlamda vermek değildir. Etik anlamda vermek, "bende olmayanı" vermektir. Derrida vermenin koşullu vermeyle, konukseverliğin, koşullu konukseverlikle sınırlanamayacağını söylüyor ama, ne koşulsuz vermenin ne de koşulsuz konukseverliğin mümkün olduğunu iddia ediyor. Koşulsuz konukseverlik, konukseverlikte tam da "imkânsız" olduğu halde, indirgenemez olandır, çünkü konukseverlik deneyimi ona atıfta bulunur. Deneyimin içinde en açıklanamaz olan şey de koşulsuzluğa yapılan bu atıftır.

Koşullu konukseverlik bir "davet"ten yola çıkılarak düşünülürse, koşulsuz konukseverlik daha çok öngörülmeyen bir ziyarete benzer. Hem etik vermenin hem de konukseverlik deneyiminin kalbinde saklı olan bir yinelenme yasası (*loi d'iterabilite*) vardır, çünkü ne vermek, ne beklenmedik ziyaret ne de hatta davet tek bir defayla sınırlanabilir. Koşulsuz konukseverlikte, ben önceden bildiği bir başkasını davet etmez; beklenmedik bir ziyarete maruz kalır. Gelenin kim ya da ne olduğunu bilmem. Ziyaretçinin ne zaman ya da nasıl geleceğini de bilmem. Bu ziyaretin sonuçlarını da öngöremem, ancak ziyaret bittikten sonra, iş işten geçtikten sonra, ne olmuş olduğu hakkında bir karar verebilirim. Gelen mutlak iyilik ya da felaket getirebilir. Derrida, bunu mesihçi bir tarzda düşünür; geliş kurtarabilir, şimdiye dek bilinmedik bir yenilik ya da şans getirebilir ya da her şeyi daha da beter hale sokabilir ve tamamen yıkıcı olabilir. Aslında "radikal deneyim" de budur.

Sonuç

Derrida'nın İstanbul'da, etik sorumlulukla politik sorumluluk arasındaki ilişkiyi ve geçişi iki türlü verme, iki türlü konukseverlik mantığının birlikteliğinden kaynaklanan "açmazları" düşünerek ele almış olması, Levinas'ın, bu düşüncenin önemli kaynaklarından birisi olduğu fikrini doğrular. Derrida, Levinas'la politik olanın etik olanı görünmez kıldığı, devletin başkasını sildiği konusunda birleşir. Toplumda adil bir çoğulluğun, başkasına kadar genişletilen bir konukseverlikte somut olarak gerçekleşebileceği, ve bunun, yaşamdan keyif alan ve evinin ekonomik zemininde başkalarından ayrılmış bir öznenin, başkasına "barış" dediği eşikten başlayarak düşünülebileceği konusunda da Levi-

nas'la hemfikirdir. Derrida'ya göre, politik sorumluluk düşüncesi yalnızca kendisi için değil, görünürde daha çok etik sorumluluğun düşünürü olan Levinas için de önemli bir meseledir. Levinas kaynağı Eski Yunan olan politikayı bir 'savaş" olarak görmüştür ama, bu politik geleneğe alternatif olabilecek mesihçi bir barış politikasından da bahsetmiştir. Barışın politik olmadığını iddia etmemiştir ama barışın klasik anlamda politikayı aştığını ima etmiştir.[21] Konukseverliğin gelip dayandığı, "Barış kavramı, salt politik bir kavram mıdır?", "Politik olan, kavramına upuygun (*adequat*) mudur?" soruları, Derrida'nın Levinas'tan yola çıkan yeni bir politika icat etmenin ve politikanın geleceğine açılımını mesihçi bir tarzda düşünmenin sınırlarında hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Konukseverliğin açmazları, politiko-etik sorumluluğun açmazlarıdır. Bu alana ait mümkün tüm tekil açmazların kaynağının yüzyüze ilişkinin hem başkasıyla hem de üçüncüyle ilişkili olduğunu yinelemeliyiz: Levinas'ta "enigmatik" olarak nitelenen yüzün deneyiminin, Derrida için, daha geniş bir anlam ve alan kazanarak etiği ve politikayı birlikte düşünmemizin araçları olan aporetik deneyimlerin (açmazların deneyimlerinin) kaynağı olduğu inkâr edilemez. Üstelik, üç değil, en az dört olmamız, dahası, sahneye dördüncü olarak giren dişinin, aslında konukseverlik mantığının başlangıcında olması, tüm bu açmazları cinsiyet farklılığı ile ayrılmaz bir şekilde bağlamaktadır.[22] Derrida'nın, birbirine indirgenemeyen iki türlü vermek, iki türlü konukseverlik, iki ayrı mantık arasında kalarak, daha iyiye gitme şansını sapkınlaşmamak uğruna feda etmeyen, söylemin adilliğini, etiğin doğruluğunu ilk önce karşılamadan yola çıkarak düşünen "politik bir fenomenoloji" yaptığı öne sürülebilir. Levinas'ın başkasının yüzünün radikal deneyimi dediği şeyin politik sorumlulukla ilgisini yadsımaz. Ama karşılama, Levinas'ta hep "yüzün" karşılamasıdır. Ve yüz hep insan yüzüdür. Derrida, insanın yüzünden yola çıkmanın ve temelini insan yüzüyle sınırlanmış bir yüzün açmazında bulmanın, politik bir fenomenolojiyi, hayvan, çevre, ölüm, gelenek gibi politik konular karşısında engelli hale getireceğinin farkındadır. Politik fenomenoloji, kendisini insanlar arası ilişkiyle sınırlamamalıdır. Derrida, bu nedenle yüzle polemiğe girmekten çekinmez. Nasıl Heidegger'in "el" sözcüğünü kullanımında en tehlikeli ve klasik hümanizmin kalıntılarını yakalamışsa, Levinas'ın "yüz" sözcüğünü kullanımında da benzer bir tehlike görür. *Les Spectres de Marx* (Marx'ın Hayaletleri), Derrida'da konukseverliğin, yüzün sınırlarının ötesine doğru, yaşayan herşeye ve gelenekte yaşayan ölülere, hayaletlere doğru genişlediği izlenimini uyandırır. Ziyaretçi, bir insan, bir hayvan, bir tanrı, bir hilkat garibesi, ve hatta bir

21. Emmanuel Levinas, *Au dela du Verset*, s. 228.

22. Bu nokta, Derrida'nın "En ce moment meme, dans cet ouvrage me voici" (*Psyche: Inventions de l'autre*, Galilée, 1987) adlı makalesinin temel iddiasıdır.

makine, bir hayalet olabilir.

Derrida'nın gündeme getirdiği sorular son çözümlemede şunlardır: Levinas'ın konukseverlik etiği, evin dışında, toplumsal bir uzamda bir hukuk ya da politika kurabilir mi? Eğer Levinas'ın söylemi bunu imkânsız kılıyorsa, o zaman bu imkânsızlık, bizi politikayı yeniden düşünmeye davet etmez mi? Konukseverlik etiği ile (konukseverlik gibi etik ile) bir konukseverlik hukuku ya da bir konukseverlik politikası arasındaki ilişkiler nasıl kurulmalıdır? (*a.g.e.*, s. 45) Levinas'tan yola çıkarak, koşulsuz konukseverliği bir yana atmadan, hukuku ve politikayı nasıl Kant'ın ortaya koyduğundan başka türlü düşünebiliriz? Ya da, politik sorumluluk, hukuki karar gibi konularda ontolojik bir temellendirmenin garantisi olmadan düşünmek ve deney yapmak ne demektir? Bütün bu sorular, mesihçi açılım ile güncel politikanın aciliyeti arasındaki ilişki çerçevesinde ele alınabilir. Güncel politikayı hesap etme zorunluluğu içinde yeninin mesihçil bir ziyaretinden bahsedebilmenin koşulu, etiko-politik sorumluluğun, açmazlardan kaçmadan, kesip atan bir kolaycılığa sapmadan imkânsızla yüzleşmesidir. Politik sorumluluk, hesabın hem zorunlu hem de imkânsız olmasıyla ilgilidir. Sorumlu politik özne, hesaplanamayacak olanla hesap etmek durumundadır. Açmazlarda kalmayı becerebilmek, yeni olanın icadının davet edilmesinin, şimdiye dek bilinmemiş, duyulmamış olanın gelişini konukseverce kabul edebilmenin koşuludur. Derrida'nın politik düşüncesi için açmazın deneyiminin, –deneyim "geçiş" demekse eğer, geçit vermez olanın, imkânsızın, deneyimlenemeyecek olanın deneyiminin– önemli olduğu açık. Açmaza götüren şey, yasayla, kuralla, evrenselle hesap ederken, kavramların altına sığmayan, hesaplanamaz olan bir tekillikle karşılaşmaktır. Koşullu konukseverliği düşündüren "program" karşısında, koşulsuz konukseverlikle bağlanan "deneyim" kavramı radikalleşir: Derrida, bu meseleyi, "Açmazın deneyimi olmayan bir deneyim mümkün müdür, deneyim adını hak eder mi?" sorusunu soracak kadar ileriye götürmektedir. Derrida'nın politikasının bir dekonstrüksiyon politikası olduğunu ya da Derrida'nın politikanın dekonstrüksiyonunu yaptığını söylemek öne sürülemeyecek tezler değildir; ancak her iki tez de "imkânsızın deneyimi" kavramının gitgide kazanmakta olduğu ağırlığı fark etmek durumundadır. Dekonstrüksiyon, artık, "bitmek tükenmek bilmez bir deneyim" olarak tanımlanmaktadır. Politikanın dekonstrüksiyonunu motive eden, politikanın silmeye çalıştığı tekilliğin deneyimidir. Derrida'nın düşüncesi, tekile karşı sorumluluğu ve tekilin hesaplanamazlığını vurgulayarak, politikanın öngörülmüş durumlara uygulanabilecek bir dizi strateji oluşuna direnir. Ama, dekonstrüksiyon bunu yaparken evrensele karşı da sorumludur ve tam da bu yüzden çifte sorumluluk, çifte bağlanmışlık (*double bind*) içindedir.

—

1 ÖRNEK, 6 METİN, 2x SONSUZ SÖKME

Nami Başer

Ya yalan söylüyorsam?

Derrida'nın İstanbul'da verdiği iki konferansın bir ortak noktası vardı. Boğaziçi Üniversitesi'nde sunulan misafirperverlik bildirisinde "Misafirperverliğin ne olduğunu bilmiyoruz," demişti, Fransız Konsolosluğu'nda aynı şeyin yalan için de geçerli olduğunu söyledi. Ama ya o, "Yalanın ne olduğunu tam olarak bilmiyoruz," derken, ben onun söylediğini ıskalıyorsam? Ya Derrida'nın iki konferansının da ortak noktası olan, "bilmeme tutumunu" yanlış aktarıyorsam? Olabilir. Buna hakkım var. Bu hakka dayanarak, ilkin, bir Giritli olarak "felsefenin" inançlarının, mantık oyunlarının, aykırılıklarının ve açmazlarının en eskilerinden birini üstlenebilirim. Bu akıl yürütme, "Epimenides akıl yürütmesi" diye de bilinir. Bir Giritli, "Bütün Giritliler yalan söylüyor," derse bu söylediği doğru mudur yalan mıdır? Doğruysa, kendisinin Giritliliğin dışında kalması gerekiyor. Yalansa, kendisi yalan söyleyen ilk Giritli olma durumuna düşecek. İkinci olarak, Giritli değil "sanatçı" kimliğine bürünerek, Oscar Wilde'ı örnek gösterebilirim. Oscar Wilde, ondokuzuncu yüzyıl İngiliz toplumunu iyi "yalan" söylememekle suçlamıştır. Yalan söylemeyi bilmeyen bir toplumla ve politikacılarla çevrili olduğuna hayıflanmıştır (belki de zindanda bunun tersini düşünmüştür). Yalan söylemek bir sanattır çünkü. Herkesin harcı değildir. Çağdaşlık, yalan söylemekteki inceliği becerememektedir. Derrida, konuşmasında, çok kısa bir an, Oscar Wilde'ın bu tutumuna da değindi. Ama bu değinme, Derrida'nın konuşmasının açık "strateji"si içerisinde anlık bir şekilde uğranan "seyrek yer"lerden biri olarak kaldı. Bu yerler arasında, Montaigne'in de "Doğru bir tanedir ama yalanın binbir yüzü vardır" sözü; Aristoteles'in yalanın mutlaka yalan söyleyenin bir "kastı" olarak anlaşılmaması gerektiği fikri; yalanın bir silah, bir para, bir sahte para, bir yasa gücü olarak kullanılması (ki bu değinme, Derrida'nın son zamanlarda bu başlıklarda yazdıklarını da kısaca tekrarlamaktadır); Freud'un hastalarından birinin yalan söylediğinde İsa'yı ele veren (para için gammazlayan) Judas'la özdeşleşmesi örneği sayılabi-

lir. Fakat bu kısa değinmeler, Derrida'nın konuşmasının temel eksenine işaret etmezler. O, temel olarak bir örneğe dayalı altı metin vererek, bunların dokusunu söker, ve hatta çorap söküğü gibi kopartır.

Yalanla ilgili akıl yürütmeye, ve ardından da metinlere geçmeden önce, usule dair kısa bir hatırlatma yapalım: Derrida'nın yalanı "yakalayışı", yalana "yaklaşım" süreci bir yandan bir kaynaklar toplamına gönderme yaparken, öte yandan da, aynı anda, sürekli olarak bu kaynağın fışkırma noktasına doğru geriler; başlangıçta bulduğu düğümdeki ayrılıkların altını çizer; zorunlulukları belirlemeye çalışırken çelişkileri de sergiler. Bu tutum bir ilk değil kuşkusuz. Belki de Derrida'nın ilk eserlerinde kendisini gösterdiği haliyle dekonstrüksiyondan başka bir şey değil.[1] (Elbette bunu etraflıca ortaya koyabilmek için, bu yazının sınırlarını terketmek ve Husserl'in fenomenolojisi üstüne yazılan ilk eserlerden 1990 sonrasında "verme" sözüne, kavramına, olayına, bunun olağanlığı ve olağan dışılığı düşüncesine doğru yönelmiş bir düşüncenin sürekliliğini ve süreksizliğini sorgulamak da gerekecektir.)

Bu kısa hatırlatmadan sonra, Derrida'nın yalan konusundaki akıl yürütmesine geçelim: Metafizik, yalan-doğru ikilisiyle ve doğruyu bulup, yalanı dışlayarak çalışmaya uğraşmıştır. Oysa, doğrunun ne olduğu bilinmez. Ayrıca yalanın da ne olduğu, özü bilinmez. Bunu söylerken Derrida'nın amacı, ne yalanın özünü bulmak, "*eidos*'unu sergileyerek içyüzünü açıklamak ve bunun so-

1. Derrida'nın ilk çalışmalarında, "dekonstrüksiyon", gitgide kendini çoğaltan, kendine "sökme", "yapı-çözme" gibi adlar veren, sonra geri çekilen, kimi zaman düşünürün kendi kendisine karşı bir silah olarak da yönelttiği bir davranış, bir süreç, bir edim, bir jest. Ne "tuhaf"lığı bir yana atılabilir ne de herşeye rağmen bir *logos*'a, birtakım kurallara, stratejilere gönderme yapan bir tutum oluşu. Bu yüzden, zorunlu olarak birkaç hatırlatmaya başvuralım: 1) Batı metafiziği varlığı "şimdiki zaman", "mevcudiyet", "görünürlük", "anlam" olarak belirlemiş, bunun doğrultusunda *onto-theologie* merkezli bir anlayışa dayanarak geleneğini kurmuş ve bunu zorla dayatmıştır. (Bu, Heidegger kökenli bir gözlemdir. Ama tarih, sosyoloji, dilbilim vs., gibi konulardan elden geldiğince uzak durmaya çalışan Heidegger'in tavrından farklı olarak, Derrida'da bu tavır [Fransa'da geliştirilen tarih (Dumezil), sosyoloji (Bourdieu), antropoloji (Lévi-Strauss), dilbilim (Benveniste), psikanaliz (Lacan), edebiyat (Bataille, Blanchot, Klossowski), edebiyat eleştirisi (Barthes, Genette, Todorov) alanlarındaki çalışmalarının da desteğiyle] daha radikal bir hale gelmiştir.) 2) Bunun sonucunda, bu metafizikten basit bir çıkmanın, aşmanın, dışında olma bilinciyle hareket etmenin zorluğu ortaya çıkmıştır. 3) Arada bir metafiziğe, arada bir onu aşma çabalarına, arada bir de kendi kendisine karşı bir strateji içerisinde ele alınan sökmeci tutum, içiçe geçmiş, iç-dış, vücut-ruh, açık-kapalı, öz-görünüş, akıl-duygu, ses-olay, söz-yazı gibi hiyerarşileri metafizik alanında bulur. Bunlardan birden ötekine geçiyormuş, ötekini yüceltiyormuş gibi yapacakken, geri çekilip bu hiyerarşinin tarihsel olarak gerekliliğini de vurgular.

Sanki bu hiyerarşinin keyifliliği, bir karnaval anında ortaya çıkmıştır. Ve bundan sonra, çok ince bir *nüansla*, hiyerarşi sökülmüş olur; ve çorap söküğü gibi bütün diğer hiyerarşilere gönderme yapar.

nunda yalanın "hakkından gelmek" için birtakım kuralların, yöntemlerin geliştirildiği bir kuram öne sürmektir ne de yalanı savunmaktır. O, doğrunun da yalanın da bir nedensellik içinde işledikleri zaman, yani herhangi bir şey "uğruna" gerçekleştikleri durumlardaki aldatıcılığını ortaya koyar. Ama yalanın ne olduğu bilinmese de, yalan bir karşı gelme, kabullenmeme, tam benimsememe hali olduğundan, bir kimlikle örtüşmemeye yol açar.

İmdi, somut örnek ve metinlere geçelim.

İlk metin, Platon'un *Küçük Hippias* adlı diyaloğuydu. Bu diyaloğun alt başlığı "*Pseudos* Uzerine"dir. *Pseudos*, Yunanca'da sahici olmayan, aldatıcı, sahte, uydurma ya da yalan anlamına gelebilir (Yalancı dünya - *pseudos kosmos*). Sokrates'le Hippias, Ulysses mi Achilles mi diye bir tartışma başlatmışlardır. Hippias yalan söylemediği, mert olduğu için Achilles'i savunmaktadır. Sokrates, kendisinden beklenmedik bir şekilde, bilerek yalan söylüyorsa, Ulysses'in haklı olabileceğini ima eder. Çünkü sadece doğruyu bilen, yalanı bilemez. Oysa yalanı beceren, doğruyu da becerir. Güzel bir yüzü olup da onu mahsustan, yalandan buruşturmak çirkin bir yüze sahip olmaktan yeğdir. Yalanın, hilenin, neredeyse Hegelci bir olumsuzluk çeşnisinin gerekliliğine doğru yönelen diyaloğun sonunda Sokrates de memnun değildir. (Derrida, bu metne sadece göndermede bulundu, karmaşık olduğunu belirtti ve açmadı.) İkinci metin, Nietzsche'nin, *Putların Alacakaranlığı* idi. Nitezsche bu metinde, "Hakikat dünyası nasıl bir masal oldu?" diye altı bölümlük bir felsefe tarihi sunar. Bu felsefe tarihi, hakikate gitgide yaklaşarak ona ulaşmayı hedefleyen Aydınlanma çağının ve Hegel'in felsefe tarihinin bir parodisidir. İlkönce, Platon'un hakikatle birleşmiş felsefesi; sonra, Hıristiyanlığın tanrı adına aşkınlıklar koyması; üçüncü olarak, Kant'ın eleştirici sınırlayıcılığı; dördüncüsü, genel olarak Alman idealizminin Platon'u Hıristiyanlık'la birlikte yeniden ele alıp mutlak bilim araması; beşincisi, pozitivizmin bilimciliği ve altıncısı, Zerdüşt'ün konumu. "Hakikat dünyasını ortadan kaldırdık peki hangi dünya kaldı bize? Görünüşler dünyası mı? Hayır! Hakikat dünyası ile birlikte görünüşler dünyasını da kaldırdık." Derrida, Zerdüşt'ün görüşünü açan bu metnin Hıristiyanlık eleştirisi yapılan bölümünde St. Augustine'e ve onun aracılığıyla da Paulos'a hücum edildiğini ama aslında bu kişilerin görüşlerinin daha ince olduğunu hatırlattı. Bundan sonraki metinler paralel olarak sunuldu. Üçüncü ve dördüncü metinler, Rousseau'nun, kısaca değinilen *Bir Yalnız Gezerin Hayalleri* ve Kant'ın uzun uzun okunan, beş sayfalık "Sözde Bir Yalan Söyleme Hakkı Üzerine" adlı, Benjamin Constant'a yanıtı idi. Yalanın, insana yakışmadığı için, koşulsuz olarak söylenmemesi gerektiği her iki düşünürün de ortak ilkesi olduğu halde, Constant, suçsuz bir insanın hayatını kurtarma gibi durumlarda yalan söylene-

bileceğini savunur ve hatta bunun toplumun varlığının koşulu, yani bir doğa yasası değerinde olduğunu öne sürer. Buna karşın Kant, durum ne olursa olsun yalanı reddeder, buna göre ağzımızı açtığımız an doğruyu söyleyeceğimize söz vermişizdir aslında. Evinizde saklanan ve masum olduğunu bildiğiniz bir arkadaşınızı almaya geliyorlar ve siz, onun evde olup olmadığı sorulduğunda bile yalan söylememelisiniz. Kant'a göre, eğer konuşanın doğruyu söyleyeceğine duyulan inanç temelden sarsılırsa, toplum gibi bir şey de mümkün olmaktan çıkar. Bu tartışma, bizi İkinci Dünya Savaşı'na getirdi. Beşinci ve altıncı metinler, İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerika'ya kaçan iki aydının, Hannah Arendt'in ve Alexandre Koyre'nin metinleriydi. Derrida, 1943 tarihinde yazılan *Réflexions sur le mensonge*'da (Yalan Üzerine Düşünceler) hakikatin –yalnızca Yahudiler'le ilgili olanın değil, her türlü hakikatin– er geç ortaya çıkacağına iyimserlikle inanan Arendt ile yalanın teknik çağda daha da artacağının altını çizen Koyre'nin karamsarlığını iki ayrı yol, Heideggerci anlamda hiçbir yere götürmeyen iki yol olarak gördü. Arendt, *Lies and Politics*'de (Yalanlar ve Politika) çağdaş dünyanın mutlak yalanı –devlet yalanını– sonuna kadar götürdüğünü vurgular, ve bununla savaşmak yoluyla hakikate dönülebileceğini savunur. Koyre, toplumun gelişiminde gizli toplulukların varlığından sözederken, gizliliğin kamuya malolduğunda komplo biçimine dönüştüğünü ve bütünü komplosuz ele almanın artık gittikçe zorlaştığını öne sürer.

Derrida yukarıda değindiğimiz metinlerden sonra bir örnek verdi: Fransız devletinin İkinci Dünya Savaşı'nda Yahudiler'i trenlere bindirip Almanya'ya ölüme yollaması savaştan sonraki cumhurbaşkanları Coty, Auriol, De Gaulle, Pompidou, Mitterand tarafından bir savaş suçu olarak kabullenilmemiştir; Chirac ise iktidara geldikten sonra bu konuyu deşip, bu suçu üstlendi. O zaman daha önceki beş cumhurbaşkanının da yalan söyledikleri kanıtlanmış mı oluyor? Bu noktada ortaya iki gözlem çıkar:

İlk olarak, yalanın ne olduğunu bilemeyiz. Yalan söylediğini düşündüğümüz birisi, her seferinde "bilemedim", "yanıldım", "öyle sandım", "bilgilerim eksikmiş," vb. diyebilir.

Bu yüzden, yalanın kanıtlanması hiçbir somutluğa dayandırılamayacağından, yalan, bir bilgi olarak da ortaya çıkamaz. Yalan durumu, yalan bir devletin yalanı bile olsa, her zaman geniş bir zaman dilimine yayılma "suretiyle" ortaya çıkacağından yalan söyleyen tek bir kimliğin sergilenmesi oldukça zordur.

Bu gözlemin sonucunda, Derrida bu konunun daha da derinlemesine incelenmesine götürecek bir yol çiziyordu. Şimdilik yetersiz bir biçimde belirlenen görev, psikanalizde Freud'un iki çocuk yalanı üzerine 1913 tarihli metniyle; dilbilimde özellikle saptayıcı-edimleyici ayrımına dayanan *Speech Acts* dilbilimiyle, Heidegger'de 1924'lerde *Dasein*'la (orayı olma, ora olma, oralı olma durumu) ilişkili olarak gündeme gelen risk kavramıyla ilgilenecektir. Bu göre-

vin kaba taslak çizilmesiyle, Derrida'nın yalan üstüne saptamaları kesildi.

İmdi buraya kadar elimizden geldiği kadarıyla Derrida'nın sözcüsü olmaya (yalan söylemeden) çalıştık; bundan sonra bir iki soruyu gündeme getirebiliriz.

Derrida, kendi kendine yalan söylemenin gerçekten mümkün olup olmadığını tartışırken, yalanı söyleyen kişinin yalan durumunu itiraf edebileceği durumlara gönderme yapmadı. Albertine'i ele geçirmek için sürekli yalan söylediğini, Albertine öldükten sonra okuyucusuna itiraf eden Proust'u ve başka örnekleri düşünerek, Rene Girard'ın "Romantik Yalan ve Romancının Ortaya Koyduğu Doğru" çalışmasında altını çizdiği, yalan söyleme durumunu artık sürdüremeyen, böylelikle doğruya bir yalanın yetersizliği sonrasında yönelen yalancının durumunu irdelemedi. Öyle ya, yalanın ne olduğunu hiç bilmezsek, mumun yanması yatsıdan sonra da sürecek, hiçbir "eşref saati" ortaya çıkmayacaktır. Derrida, eşref saatini genellikle hep Hegel'in belirlediği gibi yani "mutlak bilgi" olarak ele alıyor. Sözgelişi, Hannah Arendt'i "Mutlak bir yalana inanıyorsa demek ki mutlak bir bilgiye de inanıyor," diye eleştirmişti. Oysa, "eşref saati" dilimizde Arapça, Farsça, Türkçe karışımı çok güzel bir deyimdir. Bu deyim, zamanın, bir sürecin, bir kimliğin artık farklı olarak yaşandığı, yorumlandığı anı belirtir. Kierkegaard'ın "Deliliktir" dediği karar anına benzer bir ekleniş, eklemleniş anı... Örneğin, Derrida'nın yazdıklarını okuduktan sonra, eğer onda onayladığım yönler varsa böyle bir eşref saati yaşamam gerekecektir. Ayrılıkların ayrılık olarak, yalanın yalan olarak görülmesi için ikinci bir yol gerek. Bu yol ille de Platon-Hegel geleneğinin varsaydığı gibi yalanın tam tersi gibi görülen "mutlak hakikat" olmayabilir. Oyun olabilir mi? Acaba anlamanın anı, yalanın artık yalan olamayacağı dönemeç, bir yaranın kabuk sarması, bir konferansın, bir yazının ikilikleri saptadıktan sonra bunlarla geliştirdiği düzen sadece bir oyundan ibaret midir? Lévi Strauss'u eleştiren Derrida böyle bir oyunun gerekliliğinden ve Levi-Strauss'un bu oyunu oyun olarak görmediği için bir karamsarlığı sürdürdüğünden sözetmişti. Ama oyun oynarken "Oyun bitti", yalan söylerken "Yalan bitti," dediğimiz zaman yine oyun mu oynuyoruz? Sanmıyorum...

Derrida, Freud'un metnine sadece gönderme yapmakla yetindi, bu metni yeterince açmadı. Bu metinlerde iki çocuk yalanı, küçükken babalarıyla ilgili hayal kırıklığına uğrayan iki kadının rahatsızlıklarıyla ilgili olarak incelenmektedir. Yani yalan, babayla, yasayı verenle, aynı zamanda bu yasayla oynandığı zamanda ortaya çıkmaktadır. Derrida'nın, yalanın yasanın kullanımıyla ilişkisini deşmesi beklenirdi.

Daha basit bir saptamayla, bir yalan ya iki söylem, ya da bir söylemle bir edim arasındaki çelişmeden kaynaklanır diye bir varsayım yaparsak, pek de yetersiz sayılmayacak bir yalanın dolayına yaklaşmaz mıyız? *Parages* adlı, Blanchot'yu gündeme getiren çalışmasında, "Blanchot'ya sen diyebilir misin?" gibi

bir soruyu kendi kendisine yöneltmişti Derrida. Ondan beklenmeyecek bir hamle gibi gelmişti bana. Bir yazara doğrudan ulaşabilme yolunu sürekli tıkayan, ancak *dolay*'larında gezinen Derrida, sadece Blanchot söz konusu olduğunda belki de böyle bir yasayı delme çabasına girişmişti. Söz konusu metnin birçok yerinde bu "sen"li "ben"siz durum –dağınık da olsa– benimsenmişti. Bu bağlamda karşımıza bir soru dizisi çıkıyor: "Karşımızdakini, ötekini nasıl benimseyebiliriz, benliğimizi bırakarak mı? Ona kendimizi, belki de zamanımızı, vücudumuzu, sözümüzü vererek mi?" Ve bu diziyle ilişkili olarak başkasına yalan söyleme durumuna dair bir soru: Söyleyen ister bir kişi olsun, ister bir devlet, başkasına nerede, ne zaman, ne için yalan söylenir?

—

Eylül 1997
SİYAHBEYAZ - METİS GÜNCEL

OĞLUM KIZIM DEVLETİM
EVLERDEN SOKAKLARA TUTUKLU ANNELERİ
Ece Temelkuran

Refahyol hükümetinin ilk icraatlarından biri olan ünlü "6 Mayıs Genelgesi" ile "tabutluk" olarak bilinen kapatılmış Eskişehir E Tipi Cezaevi siyasilere yeniden açılınca, Mayıs-Temmuz 1996 arası, Türkiye tarihinin en çok kurban veren açlık grevine sahne oldu. Hükümetin körlüğe varan inadı ve basiretsizliği yüzünden uzayıp giden bu süreçte tutuklu ve hükümlülere en büyük destek, seslerini duyurmak için sokağa dökülmeyi, her türlü saldırıya uğramayı, hatta bozuk sağlıklarına rağmen açlık grevine girmeyi göze alan ailelerden, özellikle de annelerden geldi.

Oğlum Kızım Devletim, tüm bu mücadele sürecindeki anneleri anlatıyor. Annelerin kendileriyle doğrudan ilgisi olmayan siyasi olaylara girişinin, evlerinin görece güvenliğinden çıkıp sokağa dökülüşünün, karşılarındaki saldırının niteliğini anladıkça cesaret ve güvenlerinin artışının öyküsünü... Kadınların, kadınca yaptığı ve herkesin gözü önünde direnerek iktidarı yıldıran isyanlarının öyküsünü...

"Anneler, dünyanın bütün küçük mutfaklarında, haksızlığın dayanılmazlaştığı günler için hazırlanıyorlar," diyor Ece Temelkuran. "Olayların 'içinden' hazırlanmış bu çalışma, annelerin Türkiye'nin siyasi tarihindeki yerini araştırmak ya da bu konu üzerinde düşünmek isteyenler için. Sokakta rast geldiğiniz bir anne eyleminin yanından 'Başıma bir şey gelmeden...' diyerek geçerken, o kadınların da bir zamanlar muhtemelen aynı cümleyle aynı yerden geçtiğini anımsamanız dileğiyle."

METİS YAYINLARI
İpek Sokak no. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

TUHAF BİR CAZİBE OLARAK ÇÖP

Melih Başaran

Çöp, artık ya da atık, bir sorunsal olarak üzerinde pek az durulmuş bir şey. Şüphesiz "tüketim toplumu" başlığı altındaki eleştirel tartışmalarda gündeme geliyor, ama ekolojik yeniden dönüşüm, yapıya, üretime, döngüye yeniden dahil edilme, böylece de çöpten "yararlı" bir şey yapma tasarıları gerek söylem, gerekse de eylem olarak belli bir sınıra gelip dayanıyor. Çünkü yeniden üretime katılan da yine bir artık verecektir; bu artık bir artı-değer bile olsa... Bizden (içkinlikten) çıkanın hiçbir şeyi dışarıda bırakmamacasına yine bize geri döneceği fikri (*envagination*) en az bir tüm-bilinç tasarımı kadar eski bir düşlemden (*reverie*) ibarettir. Artı-değeri nerede (yeniden) değerlendirebileceğimizi, onu niçin ve nasıl üretime yeniden sokacağımızı söylemeye çalışan akılcı, olabildiğince hesapçı kuramlar, yaklaşımlar (ki bunlar görünüşte, tanımları gereği, yukarıda sözü edilen "düşlem"lerle ve her türlü düşle bir karşıtlık oluşturduklarını iddia ederler) ne kadar belli etmeseler de, üstünü örtmeye çalışsalar da, sonunda bütün dayanakları olan hesapçılığa rağmen, hesaplanamaz, sonuna kadar hesaplanamaz bir sınırın, sürekli değişen, oynak, ele avuca sığmaz bir sınırın önünde bocalıyorlar. Bu örtü, hesaplayıcı eylemin, üretimin (bu arada düşüncenin de) kendisi, ayrıca bir örtme işlemine gerek duymayacak oynak bir perde. Sorunun sorunu, soru nun soru'su bize kapalı: "Niçin?" Niçin üretim, niçin artığı, artığın artığını... da üretime sokacak, sokmak *zorunda* olan bir üretim? Bilim ya da bilimsel sorgulama, niçin sorusunu nadiren sorsa da, sorduğu zaman bir zorunluluk, bir yasa bulmak için sorar. Ve bu yasayla temel atılır. Niçin sorusunun üstü örtülür. Bu soru yasaklanmasa da bilim dışına sürülür. Yasa, yanıt değildir, hiç olmazsa nihai yanıt değildir. Sorgulayan düşüncenin, sorgulamadan vazgeçtiğini ilan ettiği yerdir.

Çöp, toplumsal ve giderek kozmik bir sorun olarak, daha çok modern çağlarda, üretimin belli bir şekilde örgütlenmesine bağlı olarak, "tüketim toplumu" adı verilen belli bir toplumsal yapının gündeme getirdiği bir sorun şeklinde kendini sunuyor. Şüphesiz bu çerçevede kendini yepyeni bağıntılar içinde, yeni, başa çıkılması gereken yepyeni bir sorun olarak tanımlıyor. Oysa "çöp"

hep vardı, tüketim de "tüketim toplumu"ndan önce başka bağıntılar içinde sürüregeliyordu. Ama tüketim niceliksel ve niteliksel bir dönüşüm geçirince çöp de çağ atladı, ve belki de ilk kez kendini "çöp" olarak, olduğu ve olmaya devam etmek istediği haliyle, o hem çok tanıdık, hem de birden bize çok yabancı, ürkütücü (çöpün "tuhaflığı", daha doğrusu onun *unheimlich* niteliği[1]) gelen şekliyle gösteriverdi. Çöpün ilk kez bu haliyle *görünür* hale gelmesini tarihleyebilir miyiz? Bu, en az, ilk çöpü, ilk "insan çöpü"nü, bu icadî anı tarihleyebilmek kadar zor olacağa benziyor.

"İnsan çöpü" totolojik bir ifade mi? Yani, örneğin bir "hayvan çöpü"nden[2] söz edebilmemiz olanaklı mı? Dışkı, şüphesiz bütün organik varlıkların ortak çöpü. Ortak olduğu kadar, yani cins ve tür ayrımı gözetmeksizin ortak bir "değer" olduğu kadar, belki de varlıkbilimsel açıdan ender mutlak bireysel üretimlerden biri, ve mutlak bireysel üretimlerin en arkaiği, en olgusalı. Hayvan ve insan arasında, edim alanında "bireysel" başlığı altında değerlendirebileceğimiz belki de tek şey. Şüphesiz, insanların fiziksel özellikleri, saç, deri rengi, özel fiziksel işaretler, ya da hayvanlarda deri, tüy ve kürklerdeki bireysel, tür içi farklılaşmalar, tümüyle istemsiz belirlenimler olarak "bireysellik" tanımlamasını, bu tanımlama hâlâ antropolojik belirlemesini çok fazla saklı tutsa da, pek hak etmezler. Demek, edimselliğin sıfır noktasında (yani, henüz "bakış","yön değiştirme", "ses çıkarma", vb. gibi daha karmaşık edimsellik kategorilerine varmadan), istemle istemdışının tam ortasında, kararsız bir noktada, hayvan ve insan için "bireysel" tanımlamasını kullanabileceğimiz, ve bunun da bir eğretileme olarak anlaşılmayacağı bir ortak nokta var: dışkı. Ama şüphesiz, edim söz konusu olduğunda, insanla hayvanın bu dışkıdan "ne yaptığı" önemli. Edimlerini istemlerinin yönlendirdiğine inanmak istediğimiz, ama belki de istemlerini zorunlulukların, zorunluluklarını da edimlerin, vb. yönlendirdiği insanların dışkılarından ne yaptığı açık: insanlar dışkılarını saklarlar, ve bunun üzerine bir saklama kültürü inşa ederler. Bir Antik Çağ Akdeniz kenti kalıntılarında gördüğüm, arkeologların bir şehir tuvaleti olduğunu söyledikleri yapının mu-

1. Hem *Geheimnis*'in (sır, saklı, giz), *Heim*'in, ev'e, kendiliğe ilişkin olanın, hem de *unheimlich*, garip, yabancı, ürkütücü olanın alanındayız. Yalnızca "cazibe"den (*attraction*) değil, 'çekilme"den, "ürkme"den, "iticilik"ten (*repulsion*) de aynı anda söz ediyoruz. Bu anlamda "tuhaf bir cazibe" söz konusu olacak.

2. Bu konuda bkz. Melih Başaran, *Ve Niçin (yine) Felsefe...; Yapıçözümler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 42: "... karıncalar tüneller kazarak, kuşlar yuvalar kurarak çalışıp dururlar. Ama insanın sahip olduğu bu farka (*praksis*) sahip olmadıklarından, bir artık üretemezler. Bu farkı, bir 'fazlalık', bir iz, bir kalıt (kültür) olarak dünyaya bırakamazlar. (...) İnsan, doğadan 'fazla' bir şey olduğundan(...)" Ayrıca bkz. Not 10 (s. 66). Yine başka bir bağlamda, 'çöp", "artık" sorunuyla ilişkili olarak bkz. Melih Başaran, "Yapıçözüm ve Kaynak Sorunsalı, M. C. Anday'ın Kaynakları", *Defter*, sayı 27, 1996, ss. 110-3; özellikle, "İnsan'ın Tanrı'sı, bilinç'ten çıkan Tanrı da, bu 'artık'lardan oluşan çöplükte yerini alır (...)" tümcesi.

azzamlığı başımı döndürmüştü. Saklanan değil saklayan (yani, bir anlamda "gösterilen" –burada "gösterilmeyen" olacak– değil, "gösteren" –burada, semiotiğin bu ironik ve sınır teşkil eden bağlamında, "göstermeyen" olacak–) kalmıştı; bir mozoleyi, ya da bir anıt-mezarı andırıyordu, ve Çernobil nükleer santralinde olan o patlamadan sonra, santralin çevresine dökülen ve yüzyıllara dayanması gereken o metrelerce kalınlıktaki beton duvarlarla rahatlıkla karşılaştırılabilirdi.

Ama bazı memeli hayvanlar, özellikle kediler de saklarlar, şüphesiz bunun üzerine bir kültür inşa etmeden, belli bir ize itaat ediyorlarmışçasına. Bu iz, kedileri insanlara yakınlaştıran bu iz, sunduğu bütün bilmecelerle, belki de insanla kedinin birbirlerini karşılıklı olarak evcilleştirmelerinin (kedinin evcilleştirildiğini kanıtlayan en eski belgelerin İ.Ö.15. yy. a kadar uzandığı savunulmaktadır) tarihidir. Evcil hayvanın, evcilleştirdiği hayvanın, insana öğrettiği şey de şu olmalıdır: "Beni öldürmeyeceksin!" (On Emir'in İsrailoğulları arasında ortaya çıkışının da yine İ.Ö.14.-13. yy.'lar olduğu savunulmaktadır)... Kedi, bu sırnaşık ama temkinli yaratık, kayıtsız şartsız teslim olmayan, tanışıklığı, evden biri olmayı koruduğu kadar yabancılığından ve yabaniliğinden de ödün vermeyen bu hayvan, insan, öteki veya yüce dışında, belki insana ilk etik dersini de vermiş olmalıdır.

Ev, etik, hayvan, iz konularında ısrar edişimin çöp veya artıkla ilişkisi görülemeyebilir. Çünkü, artık hep bir "nesne" sorunu olarak ele alınır. Şüphesiz bu metnin başlığı, yani "Tuhaf bir cazibe olarak çöp" de, Baudrillard'ın "Tuhaf cazibe olarak nesne" makalesine göndermede bulunmaktadır.[3] Ancak çöpün evle, yani içerisi-dışarısı ilişkisini kuran şeyle, birey-oluşla yakın bir ilişkisi vardır: Neyin dıştalanacağı, neyin daha sonra döngüye bir başka şekilde dahil edilmek üzere ve *nasıl* dıştalanacağı sorusu, bu "nasıl" sorusu bir ev ekonomisi sorunudur. Ekonomi, şüphesiz her ekonomi neyin nasıl tüketileceğini, neyin nasıl korunacağını bilme sorunu olarak bir ev sorunudur. Yunanca kökünün de bildirdiği gibi *oikos-nomos*, bir ev-bilgisidir. Ötekiyle, içerkiyle, dışarkiyle bir ilişki sorunu. Kedi figürü, bir eşik-aşındıran olarak, bu içerisi-dışarısı, tanıdık-yabancı oyununu en iyi oynayan figürdür. Kazandığı bu ayrıcalık, basit bir dıştalama/içeriye dahil etme oyununu bozar gibidir. Kapıdan kovarsan bacadan giren, ve "Öldürmeyeceksin," diyen bu figür, hem beklenen hem beklenmeyen (o hep aniden belirendir, evin kedisi bile olsa) konuk olarak,tüketilen/atılan (atık) ikiliğini bozar, geliş-gidişiyle, yüzüyle ev ekonomisini yapıçözüme uğratır.

Bu figür, kazandığı tarihsel bir ayrıcalıkla, çöp ya da atık olabilmenin önkoşulu olan önce nesne haline getirilme, kullanılma ya da yenilme-tüketilme

3. Bkz. J. Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Ayrıntı, İstanbul, 1995, ss. 162-4.

zincirini kesintiye uğratıyora benzese de (kedi, en azından bu kültürde, yenmez, o halde tüketilmez, atık olarak da kullanılmaz, derisi bile kullanılmaz, ekonomiyi belki bir sevgi sömürüsüyle, belki de o etik dersiyle kesintiye uğratır) arkaik ev ya da çiftliğin tek evcil hayvanı değildir; benzer bir sevgi ilişkisini kuran köpek bile köle, yani nesne haline getirilebilmesiyle ondan ayrılır. Eski Mısırlılar, insanı bile nesne, köle, haline getirmesini bilen bu halk, kediye kutsallık atfedecektir. Kedi, eğer nesne olarak çözümlenemiyor, tüketilemiyor, onunla olan ilişkimiz, hatta bu iz'in nereden geldiği dahi çözümlenemiyorsa, ya da geçmişten daha eski bir ize göndermede bulunuyorsa, o, Mısırlılar için kısaca tanrısal olandır. Hindistan'da da inekler, şüphesiz farklı tarihsel nedenlerden, Hinduların gözlerinin içine "Öldürmeyeceksin," diye bakarlar. Bir şey tüketilemiyor, yapıya dahil edilemiyorsa, o, şüphesiz ayrışık (*heterogene*) bir yapıda olduğu içindir, başka bir deyişle indirgenemez olduğu için...

Burayı açalım. Ne demek istiyoruz? Ayrışık olan şey, tüketilemez mi? Antropolojinin söylediğine göre, aslında, benzeş (*homogene*) olan tüketilemez. Açıkçası yenemez. Yabanıl topluluklardan bugüne, neyin yenip neyin yenmeyeceği ve yenecekse nasıl yeneceğinin saptanması büyük bir kültür sorusudur. Benzeş'in yenmesi, yani antropolojide reel ya da simgesel-kültürel yamyamlık, tümüyle yasak olmamakla beraber sıkı kurallara bağlıdır. Başka bir deyişle, "barbar" yamyamlık yoktur. Öyle ki, bazı topluluklar, anısını belki hâlâ taşıdıkları reel yamyamlıktan psikoz düzeyine varan bir korku duyduklarından, ormandaki diğer bazı hayvanların da kendi soylarından geldikleri yani benzeşleri olduğu inancıyla, bunları ayrışık türden kılmak için uzun ayinsel süreçlerden geçirdikten sonra yiyebilirler ancak (bkz. Overing).[4] Demek, ilke olarak, olağan tüketim kuralları içinde, benzeşini yemek, birbirini yemek yoktur, yok olmuştur, ya da daha doğrusu başka bir *polemos*, çatışma düzeyine kaldırılmıştır (*aufgehoben*). Kuralı izlersek, kedi de insanla (bizim kültürümüzde) ayrışık türdendir, o halde, ilke olarak yenilebilir. İşte kedi figürünün (nitekim bu figür, genel bir ötekilik figürü olarak, ötekiyle, yabancıyla, genel olarak nesne haline, köle haline getirilemeyenle ilişkide örnek teşkil edebilecek niteliktedir, ya da bu ilişkinin kendisini örneklendirir) bir istisna, bir ayrıcalık, ayrıksı bir durum oluşturması, tam da bu soyut kuralı, başka bir soyut ilişkiyle kesintiye uğratmasındadır.

Soyut ilişki dediğimiz şey somut olarak da örneklendirilebilir, ama gizini tam olarak açmamakta da diretir. Kediyle ilişkimiz soyut değildir. Ancak onu öteki hayvanlarla, tüketmek için beslediğimiz, bu ölçüde de evcilleştirdiğimiz

4. Bu bilgiler Overing'in Venezuela'daki yerli bir halk olan Piaoralar üzerine yaptığı incelemelerden derlenmiştir. Bkz. Joanna Overing, "Şiddetsiz Bir Toplumda Yamyamlık, Ölüm ve Egemenlik Görüntüleri", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, ortak yapıt, Ayrıntı, İstanbul, 1989.

hayvanlarla olan ilişkimizden, yani tam olarak hükmetme ve ayrışıklıklarını nesnenin yatay uzamında tüketme ilişkisinden ayıran bir şey vardır. Onu da Gabriel Baptist'in bir deyimine göndermede bulunarak "dikey olarak yatay" bir ilişki olarak adlandırabiliriz.[5] Bu ilişki biçimi, insanın, doğaya hükmeden, üreten insanın ne nesneyle olan ilişkisinde ne de nesneleştirdiği öteki hayvan veya insanlarla olan ilişkisinde başına, kural olarak, gelen bir şey değildir. Oysa, bu nesneleştirici ilişkiden, yani artık, çöp haline getiren,veya ikincil bir süreçle buna yol açan (illa dıştalamak için değil, dıştalanmışı yeniden yapıya, çıkar döngüsüne sokmak için de) ilişkiden sıyrılınabilme ölçüsünde (açmaz da burada), "dikey olarak yatay" ilişki, yani bir "üçüncü boyut"un dolayımını alan bir ilişki, insan-insan arasındaki etik ilişkiyi de belirleyen bir ilişkidir.

Bu son ilişki biçiminin kendisi, insan-insan arasında tam olarak kurulamamış bir ilişki olarak, kedi figüründe, anısız bir izi izleyerek kendisini ne kadar örneklendirmeye çalışırsa çalışsın, olanaksız bir ilişkidir. O, olanaksız olarak olanaklıdır. Bu anlamda, kuralları, kuralların normal işleyiş döngüsünü kesintiye uğratan olarak bu ilişki, ayrışıklığı giderilemeyen, indirgenemeyen olarak, insan varoluşunda ortaya çıkan en büyük artık, atık ya da bir fazla'dır. Bu yatay uzamdan, insanların, hayvanların ve nesnelerin farksız bir düzeyi paylaştığı, hükmetme ve bencil bir ev ekonomisine, ve bunun yaygınlaşmış bir biçimi olan küresel tüketim ilişkisine dayanan bu yatay uzamdan artan, taşan, fazlalaşan ve bu uzamda düşecek bir yeri olmayan, *a-topos*, bir "şey-olmayan"dır *öteki çöp*. Onun varlığı, varolmayanın varlığı'na benzer, eğer Platon un Sofist'ine bir gönderme yaparsak, ya da E. Levinas'ı parafraze ederek, "o, yukarı doğru düşer"[6] diyebiliriz. O da "tüketim cenneti"nden "başka türlü" düşer, kovulur, ya

5. Bkz. "Esquisse d'une topologie verticalement horizontale"; Haziran 1997'de "Pera Peras Poros" başlığı altında Istanbul'da, J. Derrida'nın katılımıyla gerçekleştirilen bir kolloğa sunulan bir bildiri.

6. E. Levinas, *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1978, s. 231. (Bu "düşme" izleği –yukarı ya da aşağı doğru– çok eski bir tanrıbilimsel tartışmadır: "Düşme" ya da "atılma", "kovulma", tektanrıcı yoruma göre "cennetten kovulma". "Düşme"nin hiçbir türlüsü (*déchet* veya *dechéance*) "çöp" paradigmasına, hatta kısaca "paradigma" kavramının kendisine yabancı değildir. *Paradeigmatismos* un Eski Yunanca'da "örnek teşkil etmek üzere yapılan bir ilk cezalandırma" anlamına geldiği savunulmaktadır. Yani, daha baştan bir yargılama, kural koyma, içi ve dışı, kural-dışını belirleme vardır. Burada "öteki çöp" diye geçici olarak adlandırdığımız, basitçe, kuralın kendisini olumlayan "kural-dışı"nda yer almaz, orada ve hiçbir yerde bir "yer"i olmayarak kural koyma ve örnek teşkil etmenin kendisini kesintiye uğratır: "Yukarı doğru düşme" şeklindeki bu barok imgenin anlamı, tam olarak tüketilemese (tam olarak iletişilemese) de bizce budur. Levinas'tan alıntı, tamı olarak şöyledir:"O, beşer olarak (*en l'humain*) yukarı doğru düşer." Feuerbach'ın dinler üzerine tezlerindeki, yeryüzündeki insani düzenin göğe, aşkınlığa yansıtılması şeklindeki, aşkınlığın materyalist açıklanış biçimine hem benzeyen hem de onun bir ötesine giden bir şey var burada. "Aşağı doğru düşme" ortodoksiye ait görünürken, "yukarı doğru düşme" heterodoksilere, mistiklere ait gibi gö-

da dıştalanır. İşte ona yer bulmak da, en az "tüketim toplumu"nun reel çöp yığınlarına, ya da atmosfere dağılmış, kesif bir kara bulut olarak tepemizde asılı duran kirliliğe bir yer bulmak kadar, hatta –eğer olanaksız demeyeceksek– ondan da daha zordur.

Çöpün çok büyük sorunlar getirdiğini biliyorduk, ama onu genel bir atık tasarımı içinde, yani genel bir kültürel-antropolojik içeri-dışarı sorunsalı, dıştalama-yeniden yapıya dahil etme (*expropriation-reappropriation*) tasarımı içinde (ki bu tasarım birey'i, ev'i, ekonomiyi, döngü'nün kendisini, *socius*'u, doğa-insan ilişkisini oluşturan şeyin kendisi gibi gözüküyor) düşününce bu denli büyük bir sorunlar yumağına, hatta en umulmadık şekilde, ilke olarak, insan-insan ilişkisine atfettiğimiz (sorun da burada) etik ilişki sorunsalına gelip dayandığını görmek daha da şaşırtıcı oluyor. Bekletmeden söyleyelim: Hangi ad altında adlandırırsak adlandıralım, "çöp", "atık", "artık", "kalan" (bakiye ve baki; bu arada "para"), "kalıt", "miras", "devredilen", "nakledilen", hatta "çocuk", "söz", "yazı", "sanat yapıtı", "*artefact*", "nesne", ve "öteki", "sevgili", "kadın", "hayvan", "ruh", "Tanrı", bu adlar her ne kadar birbirleriyle ayrışık türden, sınıflama kabul etmez, aynı "dikiş makinasıyla şemsiyenin ameliyat masasındaki buluşması" kadar garip türden adlar dizisi olsalar da, bunların hepsi bir şekilde, kültür adını vereceğimiz, "çöp paradigması" (şüphesiz bunun bir tarihi, evrimi, dönüşümü vardır; genelgeçer bir sürgit içinde değildir, yani kesintiye uğratılabilme olanağını içinde taşır, ama bir o kadar da "paradigma" adını hak edecek bir genellik içerir) ile ilişkilidir. Kısacası yenemeyen, sonuna kadar sahiplenilebilip, özümsenip, artık bırakmamacasına tüketilemeyen (*appropriation*) her şey "Kültür" ya da "kültürel" adını almaya adaydır.

"Ruh" adını verdiğimiz, ama nefes, psike, anima adlarıyla da adlandıracağımız, yani bir iç ile bir dış arasında dolaşan, her içe alıştan sonra tümüyle aynı şekilde geri verilemeyen, atık bırakan, ve bu atığın (en azından, karbondioksitin) tam olarak yeniden yapıya dahil edilemediği, ve bunun ölümcül olabildiği, bu yaşamsal pnömatik ilişkiden tutun da öteki'yle, sevgili'yle, hem benzeşik hem de ayrışık olanla, "sevgi", "aşk" ile tematize edilmiş ilişkiye, yani –sıkı durun– anısız (*immemorial*) yamyamlığın, ötekiyle ilişkinin en tüketici (harfiyen tüketici) biçiminin, *Aufhebung* sözcüğünün üç anlamında *kaldırılması* (1- Ortadan kaldırılması; 2- Daha yüksek bir kültürel, insani düzeye kaldırılması; *sublimation*, yüceltme; 3- Saklamak, korumak, muhafaza etmek, anısını bir şekilde korumak üzere kaldırılması) ilişkisine kadar artığı, yapıya tümüyle alınıp

rünüyor. Ayrıca Heidegger'in varoluşsal çözümlemelerinde, "düşme" değil, "atılma", "fırlatılma" izleği görülür. *Dasein*, orada-olan, dünyaya atılmış, fırlatılmıştır (*etre-jete*). Latince, *ob-jectum, -sub-jectum* gibi. Demek, Yaradılış sorununun, bir düşüş olarak Yaradılış sorununun ötesinde, yine Heidegger'i parafraze ederek şöyle diyebiliriz: "Çöp (atık, atılma) sorunu, en az varlık sorunu kadar eski, belki de ondan daha da eskidir."

tüketilemeyeni belirleyen bir "çöp paradigması" vardır. Bu son noktayı, Novalis'ten itibaren, Derrida, "sevgili" olarak öteki'nin bu *Aufhebung*'unu yamyamlık-öpüşme tematiği çerçevesinde, geçmiş yıllardaki E.H.E.S.S. seminerlerinde geliştirmişti.[7]

Nedir öpüşme? "French kiss" türü salya dolaşımı, bir küçük yamyamlık hikâyesi, anısız bir tarih olsun olmasın? (Şüphesiz öpüşmenin de bir Tarih'i var; ileriye yönelik olarak da, bilimkurgu öpüşmenin "yürürlükten kaldırıldığı" günlerin Tarih'ini yazıyor). Nedir öpüşmeden sonra, "sanki yiyecekmiş gibi" tüketilemeden bırakılan geriye? Hayvanların bilmediği, tanımadığı (koklaşmanın ve ısırmanın, yani Hegel ve daha birçoklarında duyular hiyerarşisinin en alt basamağında bulunan koku ve tat duyularının ötesinde olan, ama onları da " saklı tutan") bu ritüel hangi niyetlerle sahneye konmaktadır, öteki'nin kapısında? Şüphesiz, ilke olarak, etik bir ilişkiye "örnek" olarak gösterilmeyen bu ritüel, "örnek bir etik" olmasa da etik bir örnektir. Sınır bir örnek. Hem tüketen, hem tüketmeyen; hem bir *mimesis*, istemeden bir yamyamlık anısının yansılanması, hem de duyusal kesinlik açısından şüphe götürmez bir gerçek ilişki biçimi. İstese avlanan (avcı) öteki hayvanlar arasında bir hayvan, yalnızca avlanan (avcı) bir insan da olabilecek insanın, avlamama, avladığını tüketmeme, öldürmeme, bırakma (azat etme), köleleştirmeme, ya da Ömer Hayyam'ın dediği gibi "Bin köleyi azat etmekten daha hayırlı olacak, birini aşkla köleleştirme" edimi...

"Tüketim toplumu"nun karşıtının "tüketmeyen toplum" olamayacağı gibi (tüketme ve tüketmemenin sınırlarının o kadar net çizilemeyeceği yavaş yavaş ortaya çıkıyor), çöp bırakmanın karşıtının da yeme, tümüyle içine alma, sindirme olmayacağı da açık. Yukarıda, "öteki çöp" gibi garip bir tanımlamayla sözünü ettiğimiz bu şey (ki bu artık "şey"/"şey-olmayan" ayrımının ötesindedir), bu öteki kalan, öteki bırakılan, ya da başka türlü söylendikte, "kalan'dan başka türlü" (*autrement que le reste*), Levinas'ın ünlü "varlıktan başka türlü"

7. 1990-91 döneminde gerçekleştirilen bu seminer "Rhétorique du cannibalisme" başlığını taşıyordu. (Novalis'e göre "İlk öpücük felsefidir (*philo-sophique*; bilgelik sevgisidir)". Novalis, on üç yaşında olan ve gizlice nişanlanmalarından iki yıl sonra (1797'de) ölen Sophie adlı sevgilisiyle olan ilişkisini benzersiz bir mistik (romantik) deneyim haline getirmiştir. Novalis'e göre, sevgilinin dünyevi bedeni evrenin bir özeti, evren de bu bedenin bir uzantısıdır. Ölümü hem evreni kesintiye uğratır, hem de değişmeden bırakır; bu anlamda sevgilinin (*Sophie*, Bilgi) "içselleştirilmesi" (yüceltilmiş yamyamlık) öpüşme'den, ölüm'den sonra da sürecektir; tabii yas'ın, onu yitirmiş olduğunu sürekli yeniden ve yeniden deneyimlemenin acısını hafifletemeden... Çünkü, belki de "içselleştirmeye" çalışan, yani "etkin" tarafı oluşturan (burada Novalis'in kendisi), aslında dışlanan, öteki'nin ölümüyle Evren'den, Bilgi'den dışlanan, yani edilginlikten daha edilgin bir konumu paylaşan taraftır. "Dul" olarak kalan taraf, bütün benzemezlikler bir yana, bizim burada "çöp" ya da daha doğrusu "kalan" paradigması çerçevesinde ele aldığımız konumu paylaşır. Bu açıklamaların sorumluluğu, doğal olarak, tümüyle bize aittir.)

(*autrement qu'etre*) kavramına göndermede bulunarak bu karşıtlıkları silebilir; ama bu yalnızca bir olanak.

Kalan, atık, artık olabilmesi için önce bir "ilişki" olması gereklidir. Şüphesiz özel bir ilişki türü. Öne çıkaran (*poiesis* ya da *pro-ducere*), kavrayan, elinin altına alan (*vorhanden*), yoğuran, biçim veren, kısaca "yapma", edim, amel (*oeuvrement*) diye nitelenebilecek bir ilişki. Burada, Heidegger tarafından daha önce denenen, üretimin antropolojik-felsefi-varlıkbilimsel soykütüğünü yeniden ele alacak değiliz. Ama, daha onun sorgulayıcı düşüncesinde olasılık olarak beliren bir şeyin, yine öteki-ilişki diye adlandırabileceğimiz, burada, gerek "kedi" gerekse de "öpüşme" figürüyle örneklendirmeye çalıştığımız bir şeyin peşinde, ya da izinde olduğumuz belli. Bu "ötekilik" figürü şüphesiz bir alternatif, bir seçenek olarak sunulmuyor. Üretimin karşıtı üretimsizlik, yapıpetmenin karşıtı yapıtsızlık ya da amelsizlik (*desoeuvrement*) değil. Atık, çöp sorununa üretmemekle, ilişkiye girmemekle, giderek "hiç doğmamış", "gözünü bu güneş altında hiç açmamış" (Tevrat; Vaiz, 4: 3, 6: 4) olmakla "çözüm getirecek" kadar safdil değiliz elbet. Öteki-ilişki, bir ilişkiyi varsayar. Ve kalan, bu ilişkiden arta kalan, bırakılan, terkedilen şeye ilişkin bir sorumluluğu...

Yeni Bir Ev Ekonomisi Olarak "Çöp Evler"

Sorumluluk kavramını, bu kavram burada çöpe ilişkin bile olsa, açmak kolay olmayacak. Koşullu sorumlulukları anlıyoruz elbet: Çöp vergisini, çevre vergisini ödemedin, sorumlusun; çöpünü olur olmaz yere attın, sorumlusun; ve hatta en garibi, yalnız ev çöpünü değil, öteki evlerin, şehrin çöpünü de eve aldın, evini "çöp ev" yaptın, bütün çöplerin sorumluluğunu aldın, ortalığa iğrenç kokular saldın (bütün ötekilik figürleri arasında en az tahammül gösterilmiş olanı, bütün ırkçılık, ostrasizm fantazmalarının değişmez tematiği), sorumlusun. Sorumsuz olmaktan sorumlusun, sorumlu olmaktan sorumlusun. –Giderek– kimse sana, "sen" diye hitap ederek böyle bir şeyi dile getirmese de, bunu buyurmanın bir mercii, bir kurumu olmasa da, kayıtsız şartsız, koşulsuzca herşeyden sorumlusun. Hiçbir şey yapmasan da, dolaysızca değil ama dolaylı olarak herşeyden sorumlusun: Elektrik düğmesini çevirdin, köyler, tarlalar sular altında kaldı, barajlar doldu, ya da nükleer santrallerin atıklarını besledin sessizce. Olmuş ya da olası felaketlere sebebiyet verdin, neden oldun, sorumlusun, suçlusun. Birden, Heidegger'in Almanca'da *verschulden* fiilinde tespit ettiği bütün anlamlar aynı anda harekete geçti: sorumlusun, suçlusun, nedensin, borçlusun.[8] Ama bu öylesine mutlak ve tam bir sorumluluk-borçluluk-suçluluk sunu-

8. M. Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, Afa, İstanbul, 1997. "*Verschulden*" üzerine bkz. Çevirmenin notu: 5, s. 102.

yor ki bize, hesap verebileceğimiz, borcumuzu ödeyebileceğimiz, cezamızı çekebileceğimiz bir merci bile kalmıyor ortada. Yeni bir sorumsuzluğa, yeni ve sınırsız bir sorumsuzluğa düşme olasılığının da sınırı bu. Koşulsuz sorumluluğun gözeteni, denetleyeni yok. İçkin dünyadaki bütün kurumların fazlası, onlardan artan, taşan, fazlalaşan bir şey bu: bir şey-olmayan. Yeni bir çöp. Öteki çöp.

Öteki çöpten öteki çöpe bir ilişki: Var mı, yok mu, olabilir mi, bir yerlerde oluyor mu bilen yok. Ancak, son yıllarda medya tarafından saptanan "çöp evler" kara-dizisinde (nitekim bunlar "polisiye diziler"dir de) Öteki'nin çöpüyle ilişkinin mümkün olduğu görülüyor. Bu evler, şüphesiz, atığı dönüştürme, çöpten faydalı ya da zararsız bir şey yapma tesisleri değil. Bunlar "özel girişimler", ve özellikleri, tekillikleri, bizi onlar hakkında genel değerlendirmeler yapmaktan alıkoyuyor (Anlağımız yayan kalıyor dememek için Kant'ın Yüce estetiğine gönderme yapalım. Burada "yüce" aynı zamanda "korkunç" olandır, tıpkı "kutsal"ın –*sacer*– Latince'de aynı zamanda "kargışlı", "lanetli", "aşağılık" olması gibi). Ancak bu, bu olayların "polisiye vakalar" olmasını, yani bu evlere toplum adına, toplumun huzuru, sağlığı, vb. adına, toplum adına sorumlu kişiler tarafından el konulmasını engelleyemiyor. Bu alanda (da) deneysellik (yani hep sınırların –*peras*– denenmesi), tesadüf ve yanılma payına yer yok.

Kasaptan kedi için et isterken, Türkçe'de "Kedi payı var mı?" diyoruz. Büyük kentlerde de insanlar evlerindeki fazlalıklardan, eskilerden kurtulmak istediklerinde, artık bunları sayıları giderek azalan "eskicilere" değil, bir "fakir payı", –deyim henüz yerleşmemiş olsa da– bir "çöp ev payı" olarak günlük çöplerinin yanına, düzgün bir şekilde iliştiriveriyorlar. Zekât, fitre, vb. gibi dinsel, şekilci kurallara bağlanmış kurumlara oranla belki "bağış"ın (hibe, hayır, vb.) tanımına "daha" uygun bir pratik de yaşantılarımıza giriyor. Bilindiği (veya bilinmediği) üzre, bu tanım, bağışı yapanın bağış yapılan önünde yücelmesini önlemeyi, bağışından herhangi bir toplumsal-manevi paye kazanmasını engellemeyi, bağışı kabul edenin alçaltılmasına olanak verilmemesini içerir. Hatta mümkünse, bu tanımı en mutlağına götürerek, bağış yapanla bağışı kabul edenin birbirlerini tanımamaları, giderek, bağış olayının vuku bulduğunun bilinmemesi gerekir. Garip bir şekilde, mutlağına götürüldüğünde bağışın tanımından, yani toplumsal bir kurum olan bağıştan da çıkılmış olur. Geriye, kendini tüketmeyen ve tüketilemez, yani bitimsiz bir açmaz (*aporie*) kalır; öznesiz, özneleri belli olmayan, yansız ve bitimsiz bir "verme" eylemi: *Es gibt*. "O verir," veya daha uzlaşımsal bir çeviriyle "vardır"... Bu olanaksız bağışı, belki de ancak metropollerin *Khôra*'ya[9] ben-

9. Yunanca'da, ne orası ne burası olan, sürekli veren, verdiğini bilmeden veren, zaman ve mekâna bağlı olmayan ama onlara da "yer veren" yer, "*Ora*" veya "*Hora*"; veya Yunanca ve Latince'deki "saat", "mevsim" anlamındaki "*hora*". Platon'un Timaios diyaloğundan Derrida'nın *Khôra* (Galilée, Paris, 1993) adlı denemesine kadar *Khôra*'nın yorumlanması bitimsizdir.

zeyen (ona ancak benzenebilir veya benzetilebilir) sokakları, bazı saatlerde, geceleyin, bir nebze olanaklı kılabilir. Bütün bu karanlık edebiyat, bu hiciv, bu alaycı anlatım ancak bir tek şeyi unutmamızla mümkündür: bağışın en birincil tanımını... Bağış, ihtiyacımız olmayanı verme değil, en değerli şeyimizi "kapının önüne" koymamızdır: Zamanı? Yaşamı? Hangi kapıya? Hangi sunağa? Bağışın ya da genel olarak kurbanın mutlak bilgisine bizden daha yakın olduğunu varsaydığımız "ilkellerin" bile üstesinden binbir ayin retoriğiyle gelmeye, alt etmeye, kaldırmaya, *Aufhebung*'a uğratmaya çalışmış oldukları bir tanımdır bu. Tabii bir "tanım"sa hâlâ...

Eski Yunanlılar şaraplarının bardaklarında kalan son damlasını toprağa, yani geldiği yere, şarap tanrısı Dionysos'a geri gönderirlerdi, şüphesiz avutucu ve onaylayıcı bir jestle. İspanya-Fransa sınırında, ve daha birçok yerde, kara taşıma araçları grevleri sırasında tonlarca şarap, domates, vb. asfaltlara döküldü onulmaz bir öfkeyle. Ancak bir grev stratejisi içinde, işçiler "Kaz gelecek yerden tavuğu esirgemiyorlardı" basitçe bir hesapla. Çöpe değil ürünün kendisine "çöp muamelesi" yapan bir uygarlık, şimdi öteki sorumluluğu, kimsenin onlardan hesabını sormadığı bir sorumluluğu nasıl taşıyacak? "Kimse"; kimse'yi artık tanımıyoruz, hep birileri veya kendimiz için çalıştık – ürettik. *Niemandsrose*'u (kimsenin gülünü; Paul Celan, *Mezmur*) artık tanımıyoruz, "açan, çünkü açan, kendi kaygısı olmayan, görülmek arzusu taşımayan niçinsiz gül"[10] bize uzak.

Bu da bir başka ironi; sürekli verme eylemini, niçinsizce açma ve vermeyi, Angelus Silesius'lardan Paul Celan'lara kadar betimlemeyi üstlenmiş bir "gül" figürünü çöpe ilişkin olarak çağırmak... Şüphesiz çöp hep birinin veya birilerinin, ötekinin çöpü; ancak şimdi geçirdiği niceliksel-niteliksel dönüşüm onu da kimliksizleştiriyor, kimsesizleştiriyor. Kimse ona olan aidiyetini kabullenmek, bu sorumluluğu taşımak istemiyor. Ya da bu sorumluluk belediyelere, sınırlı-sorumlu-anonim-ortaklıklara devrediliyor. Büyük şehirlerin sokaklarından toplanan çöpler biriktirilmek, yakılmak ya da işlenmek için kamyonlarla *no man's land*'lere doğru yola çıkıyor. Çöp bu modern Golgotha'ya olan uzun yolculuğunda kendi haçını bütün insanlık için sırtında taşıyor. Orada hepimiz ve hiçbirimiz var. Çöp istasyonları, şüphesiz, ilgi çekmeyen, ölümlüler için artık bir gösteri teşkil etmeyen, birkaç rahip-görevlinin, bizim sungularımızı Endüstriyel Tanrı'nın sunağında, artık kutsal olmayan bir ateşte yaktıkları yerler. Kimse bu *happening*'i kaçırdığı için telaşlanmıyor; çünkü bu sürekli, niçinsiz ve kimliksiz. Bu gösteriyi kaçırmanın, bir sabah güneşin doğuşunu seyretmeyi kaçırmış olmaktan öte bir anlamı yok.

Olaya "imza" atacak, böylece de döngüyü kesintiye uğratacak biri yok. Bir

10. Angelus Silesius, *Le Pelerin cherubinique*, 1657.

ya da birkaç sanatçının, "imza"larıyla şimdiye kadar müdahale edip son kutsallık (aşağılık) kırıntısından da bir artı-değer, kültür, veya öteki çöp elde etmeye kalkışmamaları şaşırtıcı olurdu. Bir sanatçının, tutup, "Bu sabah güneşin doğuşunu imzalayacağım," diye davetiye göndermesi gibi, birinin de "Bu gece çöplerin yakılışını kutsayacağım (imzalayacağım), hepinizi beklerim," demesi gerekliydi belki de. Aslında, buna benzer bir şeyi Daniel Spoerri adında bir sanatçı yıllardan beri yapıyor. Bir ölçüde, koşulsuz sorumluluğa koşullu (sanat formu içinde) bir yanıt veriyor.

Spoerri

Spoerri basitçe çöpten ya da artık maddelerden, geleneksel *ready-made* tarzında yapıtlar vermiyor. Onun sorumluluğunu aldığı, neredeyse sadece kendisinin ve dostlarının çöpü; yani fenomenolojik dille ifade edersek, "yaşanmış çöp" ya da "yaşanmışın çöpü" (*dechet du vecu*). Spoerri'nin sanatı, Fransa'daki *Art Brut*'e dahil bir grup olan *Art Clôche* gibi "çöp sanat" olarak ifade edilmiyor, onun yapıtına *Eat Art* (Yemek Sanat) deniyor. Spoerri, neredeyse harfiyen şunu demenin sanatını yapıyor: Yiyemediğim, yediğimden, tükettiğimden arta kalan herşey sanattır (kültür). Somut olarak, dostlarla paylaşılmış bir masada, herkes gittikten, sözler havada buharlaşıp dağıldıktan, yiyecek ve içecekler tüketildikten sonra kalanlar, bir anı olmaktan da öte, paylaşmanın ve paylaşamamanın, tüketmenin ve tüketememenin cansız tanıkları olarak, sanat yapıtından beklenen aracı (*medium*) görevini yoğunluk olarak fazlasıyla yerine getirdiklerine göre, bunları üzerinde durdukları masaya sabitleyip, üzerlerine, her sanat yapıtının gereksindiği, onları ölümsüzlüğe taşıyacak ve dünyadaki diğer canlı nesnelerden ayıracak anti-bakteriyel bir madde veya basitçe vernik sıktıktan sonra, duvara asmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Spoerri'nin zorunlu olarak üç boyutlu olan tabloları, tabak, çanak, bardak, çatal dışında, sigara izmaritleri, can sıkıntısından peçeteye yapılan çiziktirmeler veya notlar, kullanılmış biletler, vb. şeylerle doludur. Neye benzediklerini görmemiz için, dostlarla paylaşılmış bir akşam yemeğinden sonra kendi masalarımıza bir göz atmamız yeterlidir. Ne var ki Spoerri'nin her yemeği, bir "son yemek" (küçük harfle olduğu kadar, büyük harflerle de "Son Yemek", yani *Cene*) yoğunluğu taşır. Kanıtı şudur ki, o zamandan (sonucu olduğu o tekil ziyafetten) bu yana, duvara çivilidir. Maddi, somut bir vasiyetnamedir (*testament*).

Tablo yapa yapa evinde tabak çanak kalmayan Spoerri, bazen de dostlarını, herkesin kendi tabak çanağını getirmesi koşuluyla, pikniğe çağırır. Bütün gün açık havada yenilip içildikten sonra, üç metreye yakın uzunluktaki "son yemek" masası, toprakta yine aynı boyutlarda açılan dev bir çukura gömülür

Daniel Spoerri
Trap Picture, 1972
Plesiglas kutu içinde,
boyanmış ahşap üzerinde nesneler
70x70x33 cm
Özel koleksiyon

(defnedilir) törenle. Duvara asılan masalarda, Spoerri'nin bütün tabloları "dikey olarak yatay" ilişkiyi harfiyen somutlaştırıyorken, bu son örnekte, yataylık (yenilip içilen olgusal kesinlik düzlemi) dikey eksen (anlamlama, kültürel artıdeğer, sanat yapıtı olarak devretme, miras, verme edimi) boyunca, aşağıya (aşağı ve kutsal olana), toprağın rahmine doğru kayar.

Spoerri'de şüphesiz çöpe, artığa ilişkin bitimsiz bir "yas çalışması" (Freud) var. Artıklardan hem kopuyor, hem de kopamıyor, tıpkı bir yakının ölümünde olduğu gibi, onu yücelterek, ondan kopmamayı garip bir operasyonla güvence altına aldıktan sonra, onu ölümsüzleştirerek ondan kopmuş oluyor. Duvara assa, dikey olarak dikip (*erection*) ikona haline getirse de, toprağın rahmine geri verse de (*vagination*) bu sorumlulukla hesabını bitiremiyor. Koşulsuz, dolayısıyla da sonsuz bir borç, bir vebal, sorumluluk altında gibi. Ondan bir örnek, bir ilk-örnek (*paradigma*) olarak öğrenecek çok şeyimiz var. Tıpkı, onun, insanlık tarihinde artıktan ne yapıldığını, ne yapılması gerektiğinin hallerini öğrenmiş olduğu gibi... Ekmek kırıntısından, yerlerde sürünen yazılı bir kâğıt parçasına kadar, artıktan ne yapılacağı üzerine bir çift sözü olmuştur hep kültürün: öpüp başının üstüne koymak, yüksek bir yere kaldırmak gibi. Yerde bulduğumuz ekmek parçasını ne yaparız (yapardık)? Onu "yukarı kaldırmakla" (*Aufhebung*), gizemli ama bir o kadar da anlamlı bir işlemle, manevi bir artı, artık değer toplamaz mıyız? Toprak'tan Tin'e, Tin'den Toprağa...

"Dogdukları yere dogru yitip gitmek zorundadırlar şeyler, gereklilige göre; çünkü, zamanın düzenine göre, adaletsiz olmalarının cezasını çekip yargılanmaları gerekir," diyordu –şüphesiz biraz peygamberimsi bir tarzda– bilinen en eski Batı düşüncesi, Anaksimandros'un ağzından. Bu fragmanı çevirme zorlukları, bu "gerekliliğin" ne olduğu, "adalet", "ceza", "yargılama" gibi insanbilimsel kavramların burada nasıl anlaşılması gerektiği üzerine Heidegger'in incelikli çözümlemeleri vardır.[11] Burada bunlara giremeyeceğiz. Bir yasayı mı, yoksa bir vaadi mi içerdiği tam olarak açık olmayan bu peygambersi sözlerin, doğma/yitme bağlamında, doğaya ilişkin olduğu sezinlense de, içerdiği onca insanbilimsel terim gereği, en azından yapma-nesneleri, dolayısıyla da onların akıbetini, çöpü içerdiği de söylenebilir. Önsel bir "adalet" kavramımız olmadığına, ama bunun hep bir tarihi olduğuna (*dike* gibi) göre, fragmandaki en genel içeriğin (belki de kehanetin) gerçekleşmesini *beklerken*, "*zamanın düzenine göre*" çöpten de bir şey yapılması gerekiyor. Beklemek, korumaya almak, sorumluluğunu üstlenmek, saklamak: Heidegger'in "gerçek" (*Wahrheit*) sözcüğüyle onca işittirmeye çalıştığı anlamlar... Bir çöplüğe de benzeyen, bazen anlamsız artıklar bırakarak ilerleyen dilde, Sanskritçe *vâra* dan, Fransızca *gare* a, Almanca

11. M. Heidegger, *Chemins qui ne menent nulle part (Holzwege)*, Gallimard, Paris, 1950, "La Parole d'Anaximandre", s. 262.

Wahrheit'ın *wahr*ına[12] (bu arada belki de Türkçe'de gerçeğin "ger"ine –"kanat germek" gibi–) nasıl ulaşıldığı açık değildir belki, ama gerçeğin de bir "bekçilik" üstlendiğini kavramak zor olmayacaktır.

Heidegger'in "düşünmenin ve varlığın unutuluşu"nu betimlerken kullandığı dili[13] çöp için ödünç alırsak, şöyle söylememiz gerekecek: Bir takım varlıkların (*esse*) arasındayız (*inter-esse*); onlarla ilgileniyoruz (*interesser*) ya da ilgilenir gibi yapıyoruz. Bu arada, çöplerle de kuşatılmışız, onların akıbetiyle de ilgileniyoruz ya da ilgilenir gibi yapıyoruz; ancak bu bir *inter-restes*'den, yani, harfiyen, artıkların-arasında-olmak'tan öteye gidemiyor. Bu, onların gerçeğini, niçin'ini anladığımız anlamına gelmiyor. Bir garip bekçilik... Bu "bekçiliğin" anlamını, yiyip içmenin anlamını ve gizini, artık bırakmanın ve bunlar arasında varolmanın anlamını çözdüğümüz zaman gerçeği de çözeceğiz herhalde.

Bu ne demek? Gerçek, apaçık olan, gepgergin önümüzde duran (örtüsünü kaldırmış olan), duyusal olarak kesinliğinden kuşku duyamayacağımız bir şey değil miydi? Yoksa gerçek, kendini geri-çeken mi? Duvara da assak, toprağa da gömsek, çöp evlere doldurup duyusal olarak –kokuşmaları dahil–[14] kesinliklerinden emin olmaya çalışsak da... Bu tür (olgusal, duyusal) bir gerçek anlayışına, felsefe tarihinin en güçlü seslerinden birinden şu gizemli itiraz gelecektir. Konumuzla yakın ilgisi nedeniyle, şu uzun alıntıyı mazur göreceğinizi umuyorum. Hegel der ki:

> ...duyusal nesnelerin olgusallığının o gerçekliğini ve (kesinliğini) ileri sürenlere en alt bilgelik okuluna, yani eski Serez ve Baküs'ün Eleusis Gizemleri'ne geri dönmeleri ve ilkin ekmeği *yemenin* ve şarabı *içmenin* gizini öğrenmeleri gerektiği söylenebilir; çünkü bu gizlere gizdeş olan biri duyusal şeylerin varlığı üzerine salt kuşkuya değil, ama umutsuzluğa da düşer; onların yokluğunu bir yandan kendisi ortaya çıkarırken [yeme] öte yandan onların kendilerini yokluğa götürdüklerini [çürüme] görür. *Hayvanlar* bile bu bilgeliğin dışında

12. M. Heidegger, *a.g.y.*, s. 283.

13. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? (Was heisst denken?)*, Gallimard, Paris, 1959, s. 23.

14. Burada "ölü" ya da "cansız-doğa" (*Nature-morte*) ressamlarının içine düştüğü o garip açmazı hatırlamamazlık edemeyiz. Aklın ve gözün kuralları içinde, fizik ilkelerine göre, "mevcudiyeti" bir tabak içine ya da bir masa üstüne sığdırmaya ve onu en yalın "şimdiliği" içinde resmetmeye çalışan ressamın açmazını... Yaklaşıldıkça, biçimine nüfuz edildikçe gözlemciden kaçan "canlı" dünya... Resim bitene kadar dönüşen, başlangıçtaki durumundan uzaklaşan dünya. Bunu "açık hava ressamlarından", izlenimcilerden çok önce, resmin belki de biçem laboratuvarı olan "kapalı" natürmort uzamında en iyi biçimde yine bu ressamlar hissetmiş olmalılar. Anımsadığımız kadarıyla Rembrandt, bir döneminde yiyecek için et bulamazken, sırf natürmort çalışmaları için bir et buluyor ve bu et kokuşana kadar masasında kalıyordu. "Cansız-doğa" o kadar "cansız" değildi, içinde belli bir yaşam ya da ölüm devam etmekteydi. Belki de mevcudiyetle ilişkilerindeki bu *vanitas* (fanilik) deneyimi, onların resimlerini bir dizi "ölüm" simgesiyle doldurmalarına yol açmıştır.

değildirler; tersine, en derinden ona gizdeş olduklarını tanıtlarlar; çünkü duyusal şeylerin önünde bunlar kendilerinde varolanlar imiş gibi durup kalmazlar, tersine bu olgusallıktan umutsuz ve onların hiçliğinin tam bir (kesinliği) içinde, onlara *teklifsizce uzanırlar ve yiyip bitirirler*. Ve tüm Doğa da, hayvanlar gibi, duyusal şeylerin gerçekliğinin ne olduğunu öğreten bu *açık gizleri* kutlamaktadır.[15]

15. Hegel, *Tinin Görüngubilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986, s. 81 (altını biz çizdik ve ayraç içindeki çeviri değişiklikleri bize ait). Şüphesiz elinizdeki metnin en şaşırtıcı yanı da, *Aufhebung* sözcüğünün bu yaygınlaşmış, diretken kullanımı dışında bir de Hegel'e bırakılan bu "son söz" hakkı. Hegel'den geriye, hiçbir şeyi olduğu gibi ortada bırakmayan, kaldıran, yücelten bu kavramın işleyişi dışında ne kalmıştır? Çöplerin kendisi gibi, Hegel'in bu kavramı da "kaldırılmalı" mı; herşeyi "kaldıranın" kendisi kaldırılamaz olarak kalmakta, ayak mı diretmektedir? Yok edilemez (*indestructible*) bir "çöp", "kalan" olarak...

Şüphesiz soru daha önce, benzersiz bir yapıçözüm örneğinde Derrida tarafından kendine özgü bir biçimde sorulmuştur: *Glas; Que reste-t-il du savoir absolu?* (Yas Çanı; Mutlak Bilgi'den Geriye Ne Kaldı?, Denoel/Gonthier, Paris, 1981). Derrida'nın "en marjinal" kitabı olarak sunulup pek yaklaşılmayan bu kitap da bir ölçüde "kalık"tır. *Aufhebung*'un anlamlarından birinin de "yüceltme" (*sublimation*) olduğunu söylemiştik. Bu konuda Deleuze ve Guattari'nin de bir çift sözü olacak (*Capitalisme et Schizophrenie; L'Anti-Oedipe*, Minuit, Paris, 1972, ss. 167-8): "Yüceltme anallıkla sıkı bir bağıntı içindedir; ancak bu anallığın yüceltilecek bir hammadde sağlaması anlamında değildir. Anallık daha yüksek bir yere terfi edilmesi gereken en aşağı olanı temsil etmez. Başta gelen anüstür (...) ve yüceltmeyi önvarsaymaz, çünkü tersine yüceltme ondan itibaren ortaya çıkar. Anal kendini yüceltmeye sunmaz, yüceltmenin kendisi baştan aşağıya analdır; keza yüceltmenin en basit eleştirisi şudur ki, bizi hiçbir şekilde boktan çıkarmamaktadır (yalnızca tin sıçmaya muktedirdir)." "Anallık", "anüs" terimleri yerine "çöpsellik", "artık", vb. terimleri koyacak olursak, bu durumda yalnızca çöpün, artığın, ya da *Aufhebung*'un, yüceltmenin, baki veya bakiye olduğunu (kaldığını) söylemenin bir sakıncası kalmaz. Bunun da ötesinde, atığın, ya da *Dasein*'ın atılma, fırlatılma olarak öncelliği, dahası sonradan "yüceltilecek" (Tanrı'nın vekilliğine kaydedilecek), ama bunun da zorunlu olmadığı (*contingent* olduğu) varoluşsal bir "anüs"ün geçmişten daha eski öncelliği fikri olumlanmış olacaktır. Yani burada söz konusu olan, öncesiz bir vericiliğin (*oblativité*) yapısı ve işlevi olarak ezeli ve ebedi bir Es gibt'dir. Lacan'ın deyimiyle, belki bir "*emmerdeur eternel*" (*Le Seminaire, Livre XI; Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, s. 178). (Deleuze, Guattari ve Lacan'ın yukardaki önermelerini çevirirken "*merde*" sözcüğünü kibarca "dışkı" diye çevirmediğimiz (yüceltmediğimiz) için özür dilenmeli mi? Bu yüceltme stratejilerinin oldukça dışına çıkan diğer yapıt (yapma) stratejileri de vardır. Örneğin, Manzoni'nin konserve kutusu şeklinde sunulan "*Boîte de merde*"i ya da "*Merda d'artista*"sı. Ya da M. Duchamp'ın kuramsal-eşsözel denklemleri gibi: *arrhe = merdre art merde* (bkz. *La boîte de 1914*, Philadelphia Müzesi).)

Klasik olarak, Plastik Sanatlar ın, biçimverilebilirliğin görünüşte iki karşıt yönüne bölündüğü iddia edilmiştir: Heykel ve Resim. Birincisi (mulaj, kalıplama, döküm, vb. hesaba katılmazsa) mermer, taş heykelciliği olarak "çıkarma", "eksiltme" ya da kısaca "yontma"ya dayanır. Resim ise, "eklemeye", "sürmeye", "yedirmeye"... Lacan'ın da belirttiği gibi, resimde "yaratıcı küçük bir kirli birikimin (*depot*), üst üste eklenen bir dizi küçük kirli birikimin yaratılmasına katkıda bulunmaktan başka bir şey yapmaz (...) renklerimizi, oldukları yerde, yani kakada aramak gerekiyor"(s. 107). Bu yüzden belki, "artık resim yapmayan" bazı "ressamlar" ("kavramsal" yüceltmeciler) "Biz artık anal dönemimizi aştık (*aufgehoben*)" ya da "tiner bağımlılığından kurtulduk" türü ciddi-şakalar yaparlar sık sık. Dudak ısırma (*mordre*), ya da "utanç"

Biz de, "hayvanlar" gibi yalnız doğal olgusallıktan değil, ama endüstriyel olgusallıktan da umutsuz "teklifsizce uzanıp" "yiyip bitiriyoruz". Ama çoğunlukla geriye dönüp de ardımızda ne bıraktığımıza bakmıyoruz. Bu geri-çekme/geri-çekilme bizi birden bıraktığımızdan sorumlu konuma, onun bekçisi konumuna çekebilir. İstanbul'da bir Patrik, "Biz burada kemiklerin bekçisiyiz," diyordu (Ece Ayhan). Ama artık bekçi, sorumlu olmayınca gerçeğin de tek başına (*en soi*) kalmasının, ayak diretmesinin ne olanağı ne de anlamı kalır (bir başka deyişle, ona tanıklık edecek bir bağlanma –*engagement*– ya da bir ayrılma –*desengagement*– olasılığı, ama her halükârda bir kefillik, bir rehin olma durumu olmaksızın "kendinde gerçeğin" bir anlamı yoktur). Bekçi'yi yalnızca, birden sapkınca ya da kutsal (bir bağlanmayla, belli bir kefareti üstlenmeyle, kendisini ötekilerin çöpünün rehini kılmayla) bir ev ekonomisi gütmeye başlayan, çöp evlerin bir "meczubu"(!), yani bir "özne" olarak almayın (her ne kadar bu özne, bizim, özgür iradesiyle edimde bulunan özne tanımlarımıza uymuyorsa da, yine de tam da bir "özne" olarak kabul edilmeleriyledir ki bu kişiler "polisiye tedbirlerin" nesnesi haline gelebilmektedirler). Yazı da bir atık, arta kalan olarak bekçidir. Çöp çöpü bekler. Müzelerde bir heykel bir tabloyu, bir tablo da öteki bir figürü gözler, bekler. Anlama'yı ve anlam verilmesini bekler. Vermek, kendinde olmayanı vermek olsa bile...

(remords), mors alfabesi gibi, yine skatolojik işlevin ilerleyişini verir. Yerine (*A la place de...*, *substitution*, ya da *allegorie...*), "Düşüş"ün yerine,"meleklerin düşüşü" yerine, onun vekilliğini yapacak, onu güncelleştirip bir bakıma zamansızlaştıracak, bu arada "dışkı"yı da açıkça konulaştıran, anlatı türünde yazılmış, tanıdığımız en yetkin kitaplardan biri de Ö. Sözer'in *Öteki* adlı romanıdır (Önay Sözer, *Öteki*, Yazko, İstanbul, 1983, s. 91). Bu romanla aynı yetkinliğe ulaşacak bir incelemeyi, burada bir bekleme imi gibi vaat ederek, yalnızca şunları anımsatıyoruz: "Kendi 'tabiat'ımdan ikinci bir 'ben'? Dışkı ve ondan doğan bir varlık? (...) Yazılan şey bir dışkıdır çünkü"(ss. 93-4). Ya da "Yine de tıpkı çocukluk düşlerimde dışkının besine dönüştüğü gibi, ben yazarken yazdığım şey ona dönüşsün istedim" (s. 95).

A L T I N

Gürhan Tümer

Pek yumuşak ve sünektir. İyi dövülür. Dövüldükçe yayılır, yayıldıkça incelir, kıldan, kâğıttan ince, incecik olur. O kadar ki, altından saç telleri yapabilirsiniz ve eğer 100 gram altınınız, 100 metrekare de eviniz varsa, döve döve söndürüp, o altınla o evin neredeyse tümünü duvardan duvara kaplayabilirsiniz. Ve o kadar inceltilmiş altın, ki "varak" denir ona, saydamlaşır, cama benzer, yeşil ışığı geçirir. Bir kimyasal element, bir metaldir. Ama ne metaldir. Metallerin metalidir. Çince'de, metal ve altın, aynı sözcükle anlatılır: "Kin".

Asildir, hem de çok. Metallerin kralıdır. Bir o kadar da kutsaldır. Aztekler'e sorulursa, Tanrı'nın teridir. Ya da pisliğidir. Ter ve pislik, insanın olursa iğrençtir, ama Tanrı'nın olursa değildir, tam tersine pek yücedir.

Altının, Rusya'nın soğuk Sibirya'sında, üstelik de bir şubat günü dünyaya gelen Dimitriy İvanoviç Mendeleyev'in o harika periyodik tablosunda, "Au" simgesiyle yeri vardır.

Atom numarası 79, atom ağırlığı 196,967, daha doğrusu 196,9665'tir. 20° C hesabıyla, özgül ağırlığı 19,3'tür. Buz gibi, kolaycacık erimez. Altını eritebilmek için 1063° C gerekir. Hele kaynaması, doğrusu ya epeyce zordur. Öyle su gibi çabucak kaynamaz, 2966° C ister.

Parlak, ışıltılı bir rengi vardır: altın sarısı. Hindistan ülkesinin bilgelik kitabı *Atharva Veda* ya göre, o, rengini güneşten almıştır.

*

Azdır, nazlıdır, gizlidir. Cıva gibi ele avuca sığmaz değildir; cebe, cüzdana, banka kasasına girer ama, kolay kolay ele geçmez. Söyledikleri kolay kolay anlaşılmadığı için, adı "Karanlık Filozof"a çıkmış olan Efesli Herakleitos, bundan şöyle böyle 2500 yıl önce, bu konuda şu apaçık notu düşmüştür: "Altın arayanlar, toprağı çok karıştırırlar, azıcık altın bulurlar."

Altına kavuşmak için, yalnızca toprağı kazmak yetmez. Bir de, eğer ilkel bir altın çıkarıcıysanız, içinde altın vardır diyerekten çıkaracağınız taşı toprağı bir tavaya koyup elemeniz ya da hidrolik bir yöntem kullanıp, altınlı dağları

taşları, basınçlı suyla parçalamacasına yıkamanız gerekecektir. Arıtmada, daha gelişmiş, kimyasal yöntemler kullanabilirsiniz. Örneğin siyanürden, sodyum siyanür, kalsiyum siyanür biçiminde yararlanabilirsiniz. Ama ne yaparsanız yapın, öyle kilolarca değil, birkaç gramcık altın edinebilmek için, tonlarca cevheri işleyeceksiniz.

Eğer bütün bunları yapmadan, altına hazırdan kavuşmak istiyorsanız, dört dörtlük de namuslu bir insansanız, altın çok pahalı satıldığından başka işlerde, ananızdan emdiğiniz süt burnunuzdan gelecek kadar çok çalışacaksınız. Çalışacaksınız ki, altını satın alabilecek parayı kazanasınız. Eğer dört dörtlük bir namussuzsanız, o zaman belki daha çabuk buluşursunuz altınla, ama eğer namuslu bir ülkede yapıyorsanız o işleri, tehlike büyüktür. Biraz altın uğruna, birçok hapis yatabilirsiniz.

Şanslı bir mirasyediyseniz, atalarınızdan kalma altınlarınız varsa, en iyisi bu. Gel gelelim, bu en iyisi kaç kişide var?

*

Altına daha başka hangi yollardan gidilebilir ve gidilmiştir?

Sarraftan istemek yerine Tanrı'dan istemek, "Allah'ım, kasamı altınla doldur," diye gece gündüz yalvarmak bir çözüm olabilir belki. Bu yolla altın zengini olmuş olanlar da belki vardır. Yalnız, bu dünyada mı, öteki dünyada mı, işte orası pek belli değildir. Bu dünya için bir güvence veremem, çünkü elimde belge yok. Ama iyi kulların cennette altına kavuşacaklarını, Kur'an-ı Kerim'in, ünlü Yedi Uyurlar ve köpeklerinin öyküsünü bir başka biçimde anlatan Kehif Suresi'nin, "Onlar ki, inandılar ve iyi işler yaptılar (...) kendileri için Adn cennetleri vardır (...) Orada altın bileziklerle bezenirler," diyen 30. ve 31. ayetlerini ve çok ünlü Yâsin Suresi'nin, "Kullarımızın kimileri Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçendir. İşte büyük lütuf budur. Adn cennetleri (...) Oraya girerler, orada altın bilezikler (...) takınırlar," diye anlatan 32. ve 33. ayetlerini tanık göstererek söyleyebilirim.[1]

Biliyoruz ki, insanlar Kur'an'ı okuyabilmek için İsa Peygamber'den sonra altı yüzyıl beklemek zorunda kalmışlardır. O tarihlerden çok önce yaşayan insanlardan birinin, Phrygia Kralı Midas'ın altını elde etme öyküsü ise, yine bir ölçüde Tanrı'dan altın istemeye dayanmakla birlikte, hem çok daha doğrudan ve çabuktur, hem de çok daha ilginçtir. Bu öyküye göre, Şarap Tanrısı Dionysos'un keçi ayaklı satirlerinden biri olan yaşlı ve sarhoş Silenos, bol şaraplı bir şenlikten sonra dağ kovuklarında sızıp uyuyakalır. Köylüler onu oralarda bulurlar ve krala getirirler. Midas, Bakkha gizlerine varmış bir kişi olduğundan, hemen tanır satiri, on gün on gece ağırlar onu, sonra da götürür Dionysos'a sağ

1. Doç. Dr. Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerim Meâli*'nden yararlanılmıştır.

salim teslim eder. İşte bunun üzerine Şarap Tanrısı, Phrygia Kralı'na, "Dile benden ne dilersen," der. Midas da, "Her tuttuğumun altın olmasını dilerim," der ve bu isteği yerine gelir.

Ne var ki herkes bir Silenos bulamaz, herkes tanrıların sevdikleri kullardan olamaz, herkes altın bilezikler takmak için, öteki dünyaya gidip cennete girmeyi bekleyemez.

Sonra, Evliya Çelebi, Halkalı kasabasında bir ayazmanın kubbesinde bir halka bulunduğunu, onun için oraya "Halkalıpınar" adı verildiğini; adamın birinin o halkaya bir ip bağlayıp "kahrından" kendini astığını, o an halkanın kopup, koptuğu yerden "herifin" başına altınlar döküldüğünü yazar, ama o adam da, o halka da bir tanedir ve herkes o adam olup kendini o halkaya asamaz.

Ve Abbasi halifesi Memun, Bağdat'ta kurdurduğu bilim merkezi, bilgelik evi Beytü'l-Hikme'nin kütüphanesine konulmak üzere çeviri yapanlara, çevirdikleri kitabın ağırlığı kadar altın verirmiş, ama o da bundan 1200 yıl kadar önceymiş. Artık öyle bir uygulama yok. Artık altına kitap çevirisi yoluyla kavuşmayı ummaktan daha büyük bir çılgınlık yok.

Artık hesapsız altına sahip olan ve Herodot'un kitabında anlattığı üzere, Delfi kentinin nüfusunu öğrenip, orada oturan herkese Sard'dan iki altın gönderen Lidya Kralı Krezüs de yok.

Altına giden bu tür yollar kapalı, hem de hepten kapalı artık.

*

O nedenle "Altına giden daha başka yollar var mıdır?" diye aramak, sormak gerekir.

Vardır: yağma, talan, öldürüp çalma, kuyumcu, sarraf soyma.

Bunların kimileri daha kaba, daha sıradan, karakol polislerinin bile çözebilecekleri şeylerdir; kimileri ise Sherlock Holmes'i bile faka bastırabilecek, Cingöz Recai'ye, Sülün Osman'a, Fırıldak Ömer'e ve Alain Delon filmlerine yakışacak niteliktedir.

Örnek çok ama, polis romanı yazmıyorum, altın üzerine yazıyorum, onun için de bunların çok büyük boyutlu, epeyce ünlü, hayli de ilginç olan birkaç tanesine değineceğim yalnızca.

İlk örnek, Yahudiler'in kutsal kitabı, Hıristiyan ve Müslüman'ın da inandığı Tevrat'tan. İnanılmaz ama gerçek: Bu kitabın "Çıkış" bölümünde Musa'nın Rabbi Musa'nın halkına, Mısır'dan çıkarken Mısır halkını soymayı, insanların altınlarını almayı önermekte, daha doğrusu buyurmaktadır. "Çıkış"ın 3. Babının 19., 20., 21. ve 22. ayetlerini, Rabbin bu ayetlerde söylediklerini, İstanbul'da, İstiklâl Caddesi'nde bulunan "Kitabı-Mukaddes Şirketi"nin yayınladığı Türkçe çeviriden aynen aktarıyorum:

Ve ben bilirim ki, Mısır Kralı kuvvetli bir el ile olsa bile, gitmek için size izin vermeyecektir. Ve elimi uzatacağım ve Mısır'ı, içinde yapacağım bütün harikalarımla vuracağım; ve sizi ondan sonra salıverecektir. Ve Mısırlıların gözlerinde bu kavme lütuf vereceğim; ve vaki olacak ki gittiğiniz zaman eli boş gitmeyeceksiniz; fakat her kadın komşusundan ve evinde olan misafirden gümüş şeyler ve altın şeyler ve esvaplar isteyecek; ve oğullarınızı ve kızlarınızı onlarla süsliyeceksiniz; ve Mısırlıları soyacaksınız.

Ve aşağı yukarı 3000 yıl sonra, bir domuz çobanıyken, kendisi gibi bir sürü çapulcuyla Amerika'ya giden, İnka İmparatoru Atahualpa'ya, "Seni nasıl olsa öldüreceğim. Doğru dini kabul et de, hiç değilse ruhun kurtulsun," diyecek kadar Katolik olan, daha doğrusu sözümona Katolik olan Francisco Pizarro ise, Yahudiler'e verilen bu buyruğu fazlasıyla yerine getirmiştir. Evet, Güney Amerika'da, Peru'da bulunan İnka ülkesi, gerçek bir altın ülkesi idi ve 1500'lü yıllarda Pizarro ile birlikte oralara gitmiş olan İspanyol tarihçi Garcia Sarmiento, oraların altınlarını şöyle anlatmıştır:

Güneş Tapınağı bence inanılmaz bir yerdi. Tapınağın duvarları boydan boya altınla kaplanmıştı (...) Güneş Tapınağı beni çok etkilemişti. Fakat bu yerin altındaki ve inanılmaz şekilde ışıklandırılmış bahçeye bakarken bir süre gözlerime inanamadım (...) Büyük bahçenin toprakları altındandı (...) Bu topraklara mısırlar dikilmişti. Yetişmiş mısırların sapları, yaprakları, püsküllleri, koçanları, taneleri, yani her şeyleri altındandı (...) Bu altın mısırlardan başka, yirmiden fazla koyun ve kuzu gördüm. Bunlar da altından yapılmıştı (...) Koyun ve kuzuları koruyan çobanlar da yine som altındandı. [2]

Pizarro, işte böyle bir ülkeyi yağmalamıştır, işte böyle bir ülkenin imparatorunu tutsak etmiştir ve Sarmiento, anlatmayı şöyle sürdürmüştür:

İmparatorun kapatıldığı oda altı metre boyundaydı ve eni de beş metreye yakındı. Pizarro, duvarın üç metre yüksekliğinde bir yere bir çizgi çekerek, Atahualpa'ya, "Buraya kadar altın doldurursan seni serbest bırakırım," dedi (...) İmparator odayı altınla doldurmayı kabul etti (...) Odada altınlar, İmparator'un dizlerine kadar yükseldi. [3]

Pizarro, adamlarının İnka ülkesinin başka yerlerinde bulunan altınları yağma etmelerine izin verirken, bu tapınağa el sürülmesini kesinlikle yasaklamıştı, çünkü o altından dünyayı kendisine ayırmıştı.

16. yüzyılda, Güney Amerika'da yaşanmış, bir "altına hücum" du bu düpedüz.

Başka konuları bilmem ama, bu konuda "tarih tekerrür etmiştir", çünkü aynı hücum, 19. yüzyılda Güney Afrika'da, Rodezya'da, güney yarımkürede, Avustralya'da da görülmüştür. Ama bu çok değerli metalin yağmayla, talanla, çalıp çırpmayla, haksız yöntemlerle ele geçirilmesinden söz açıldığında, Kali-

2. Rupert Furneaux, *Kayıp Uygarlıklar*, çev. Gönül Suveren, Altın Kitaplar, İstanbul, 1982, ikinci baskı, ss. 74-5.

3. *A.g.y.*, ss. 72-3.

19. yüzyıl ortalarındaki ünlü "altına hücum", General Sutter'ın Kaliforniya'daki geniş arazisine yapılmıştı.

forniya'daki "altına hücumu", o hücum sırasında, Sutter'in başına gelenleri unutmak olmaz: Sutter'in, Kaliforniya'da uçsuz bucaksız arazileri vardır. 19. yüzyılın ortalarında bu arazilerde altın bulununca ve bunu herkes duyunca, ipini koparan oraya gelmiş, toprağın altını üstüne getirmiş, sonra da yine adamın arsaları üzerinde biri Sacramento, biri de San Fransisco olmak üzere iki kent kurmuşlardır. Bunun üzerine Sutter Amerikan mahkemelerinde hukuk tarihinin en ilginç davalarından birini açmış, yağmalanan, kente dönüştürülen arazilerine karşılık, o zamanın parasıyla 25 milyon dolar tazminat, topraklarında çıkarılan altın karşılığında da hisse senedi istemiştir. Ve davayı kazanmıştır. Kazanmıştır ama, kâğıt üzerinde kazanmıştır. Beş para alamamıştır ve 1880 yılında Washington'da yoksulluk içinde ölmüştür. [4]

İşte böyle.

Tibet'te, Sing-Su-Lay Gölü'ne dökülen bir Altınkol Irmağı, bu ırmakta, tıpkı bizim Salihli'deki Paktalos'taki gibi altın tozları varmış. Köylüler bu tozları keçe torbalarla tutup geçimlerini sağlarlarmış. Derler ki, Tibetli bir büyücü, Altınkol'daki altının yalnızca altını hak edenlerin ellerine geçmesi için Akarsu Tanrısı ile anlaşarak bir büyü yapmış. Öyle ki, ülke işgal edilip de yabancı yağmacılar geldiklerinde ırmağın suyu kesilirmiş. Çin'in Tibet'i egemenliği altına almasından bu yana, ırmakta altın bulunmamasının nedeni buymuş. Mısırlı bir büyücü Mısır'da, Amerikalı bir büyücü Amerika'da benzer büyüler yapsaydı çok iyi olurdu, ama yukarıda değindiğim olaylar ve değinemediğim

4. Dale Carnegie, *Meşhur Adamların Meçhul Tarafları*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık Ltd. Şti., İstanbul, 1964, ss. 13-6.

daha nice benzerleri yaşandığına ve yaşanmakta olduğuna göre, olmamış demek ki, olamamış.

Yalnız, şimdi burada bir noktaya, bir ayrıma değinmek istiyorum: Hırsızlık, soygunculuk, talancılık, kötü olabilir. Belki tersini düşünenler, ötekileri aptal sayanlar, gülünç bulanlar da vardır, ama genellikle, Tanrı'ya inansalar da inanmasalar da, namuslu kişiler için, çalışarak hak edilmiş börek, Yağma Hasan'ın böreğinden daha tatlıdır. Bu, törelerle ilgilidir, işin "etik" yönüdür, kişinin kişiye saygısının yanı sıra, cehennem korkusundan, cennette keyif çatıp sonsuza dek nice börekler yeme isteğinden de kaynaklanır. Ancak, böreği bilmem de, sanılmamalıdır ki altını, "Tanrı'nın teri" olan altını, Pizarro'nun yaptığı gibi yağmalayarak, gaspederek ele geçirmek, alın teriyle kazanmaktan daha kolaydır. Hayır, doğrusu ya, değildir. Evet, daha önce de belirttiğim gibi, 24 saatlik günümüzün 25 saatini namusunuzla çalışarak geçirseniz ve bunu 100 yıl, 200 yıl sürdürseniz de, Güneş Tapınağı'nda, tapınağın bahçesinde bulunan altına sahip olamazsınız ve sanırsınız ki domuz çobanı Pizarro kolaycacık cebine indirivermiştir o altın mısırları, koyunları ve çobanları. Kesinlikle yanlıştır bu kanı. Gerek Pizarro, gerek yanındakiler, gerekse o tür heveslerle Rodezya'ya gidenler akıl almaz güçlüklerle karşılaşmışlardır. Çoğu yaşamını yitirmiştir. Ta Amerika'lara, Afrika'lara gitmeseler de, ellerine geçirdikleri yalan yanlış define haritalarıyla köylerinin arkasındaki dağlara vurup perişan olanların, altına hücum sırasında birbirlerine hücum edenlerin sayısı hiç de az değildir. Hiç kuşkunuz olmasın, onların altın yolunda döktükleri alın teri, ötekilerinkinden fazladır, çünkü onların altına gitmek için seçtikleri yol kısa gibi görünse de çok daha çetindir. Bu zavallıların çoğu başarıya ulaşamamıştır, aile yaşamını sürdürememiştir, elindekini avucundakini de yitirmiştir.

*

Burada da bir ayraç açıyorum: Altına giden bir başka yol daha vardır: simya. İlm-i simya. Bana sorarsanız, ötekilerin tümünden ilginçtir bu. Simyanın gizleri, simyacıların yaptıkları ve yapamadıkları, başlı başına bir konudur. Başlı başına bir yazı olmalıdır. O da yazılacaktır. Ama şimdi bu ayracı burada kapıyorum ve altın tutkusuna dönüyorum.

*

Altın tutkusu müthiş bir şeydir. İnsanın aklını başından alır. İnsanı yollara düşürür. Hem de kimi zaman çok çok uzaklara götürmecesine. Çoğu zaman dinden imandan çıkarmacasına, öldürmecesine, insanın hem kendisini hem de başkalarını katletmecesine.

Evet, Pizarro'nun Okyanus'u günler, haftalar, aylar süren bir yolculukla aşıp Avrupa'dan Amerika'ya gitmesi, orada sıradan İnka vatandaşından İnka

Altın için bir başka yol: ilm-i simya

İmparatoru Atahualpa'ya kadar nice insanın canına kıyması, bu tutkudandır; yine Amerika'da altına hücum, Sutter'in arazilerinin yağmalanması bu tutkudandır; Avrupa insanının Afrika insanının tepesine binmesinin, canına okumasının nedenlerinden biri, oralardaki altın yataklarıdır, dolayısıyla da altın tutkusudur; Phrygia Kralı Midas, kendini altın tutkusuna kaptırdığı için, Tanrı'dan her tuttuğunun altın olmasını istemiştir. 13. yüzyılın başlarında, Haçlı Seferleri sırasında İstanbul'a giren Papa kulları, gönülleri Tanrı aşkı ile değil de altın tutkusuyla dolu olduğu için, hangi kilisede dua edelim diye değil, hangi kiliseyi yağmalayalım diye düşünmüşlerdir; Lidya Kralı Krezüs'ün, ne çok altına, ne büyük bir altın tutkusuna sahip olduğunu, Herodot Tarihi'ni okuyan herkes bilir.

Ve işin ilginç yanı, kimi zaman hayvanlarda da rastlandığı söylenir bu tutkuya. Evet, evet, her ne kadar Efesli filozof Herakleitos, İ.Ö. 6. ya da 5. yüzyıldan bize her nasılsa ulaşmış bölük pörçük yazılarının bir yerinde, "Eşekler, samana sahip olmayı, altına sahip olmaktan çok severler," diye yazarsa da, mitologya kitapları, Korinthos Kralı, çok ünlü Sisyphos'un torunu, çok yiğit Bellerophontes'in, uçan at delişmen Pegasos'u başka hiçbir şeyle değil, ancak altın bir gemiyle tavlayarak yere indirip, hayvanın sırtına bindiğini yazarlar.

Evet, altın tutkusu müthiş bir tutkudur. Altın haz verir insana. Hani felsefede, Sokrates'in öğrencilerinden Kireneli Aristippos'un İ.Ö. 5. yüzyılda kurduğu, daha sonra Epikuros'un da biraz değişik bir anlamda benimsediği, bizim Osmanlı filozoflarının ise "Lezzetiye" ya da "Zevkperestlik", "Şehvâniye" sözcükleriyle belirttikleri bir "Hedonizm", bir "Hazcılık" akımı vardır; işte bundan yola çıkarak, kimi filozoflar, tutkuları altın, haz aldıkları tek şey altın olanlar için, "Krizohedonizm" sözcüğünü yaratmışlardır.

*

Sayıları krizohedonistlerden az olmakla birlikte, hiç kuşkusuz altına metelik vermeyen, verenlere şaşan ve kızan insanlar da vardır bu dünyada, varolmuştur, varolacaktır.

Mevlana, bu insanlardan biridir ve şöyle demiştir:

Be Hudâ meyl nedârem ne beçerb u ne beşîn
Ne beden kîse-i pur zer ne bedan kâse-i zerrin

(Andolsun Tanrı ya ki ne yağlıya gönlüm akmada ne tatlıya
Ne o altın dolu keseye meylim var ne o altın kâseye)

Aynı Mevlana'nın bir gün, altın dolu kesesini yitirdiği için dövünen, sağa sola başvuran ve o sırada kendisine rastlayan bir adama, İsa Peygamber'i andırırcasına, "'Yitirdim' deme, tersine, 'Buldum' de," öğüdünü verdiği anlatılır.[5]

Bundan 26 yüzyıl önce, 42. Olimpiyat'ın düzenlendiği yıllarda doğmuş, 70 yaşına kadar yaşamış ve yedi bilgeden biri sayılmış Pittakos da, adından daha önce söz ettiğim, dünyanın tanıdığı en büyük krizohedonist, en ünlü altın tutkunlarından biri olan Lidya Kralı Krezüs'ün, altınlarını göstermek üzere gönderdiği çağrıyı, "Zenginliklerinizi görmek için beni Lidya'ya çağırıyorsunuz. Ben onları görmesem de, Alyates'in oğlunun altına tüm diğer krallardan daha çok bağlı olduğunu zannediyorum. Fakat, Sard'a gelmiş olsam daha başka neye sahip olacağım? Benim altına ihtiyacım yok. Kendim ve dostlarım için yetecek kadar altınım vardır. Bununla birlikte, konuksever bir adamla görüşmek zevkini tatmak için geleceğim," [6] yanıtını vermiştir.

Afgan simyacı Akil Han'ın tutumu ve davranışı daha ilginçtir, çünkü Doğu'nun bütün gizemini taşıyan bu adam, Batı'dan gelip kendisiyle konuşan bir madama, hem, "(...) Altın yapıyorum. Başka bir şey yapamam. Yapmak da istemiyorum (...) Ben onun kölesiyim. Ondan kaçamıyorum. İşte dostum, benim öyküm bu. Altının görkemi beni tutsak etti,"[7] demiştir, hem de, "Bu işe

5. Ahmet Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri 1*, çev. Prof. Tahsin Yazıcı, Hürriyet, İstanbul, 1973, birinci baskı, s. 384.

6. Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi 3*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 618.

otuz yılımı verdim. Otuz yıl (...) Altın neye yarar? Yaşamı geri getirebilir mi?"[8] deyip elindeki altın parçasını, "bir kömür parçasıymış gibi, mağarasının derinliklerine" fırlatmıştır.

İdeal toplumlar olarak görülen, daha doğrusu gösterilen ütopyalarda da altın hiç mi hiç önemsenmez. O ütopik ülkelerde yaşayanlar altına beş para değer biçmezler.

Altına karşı takınılan bu tavır, bütün ütopyaların ağababaları sayılan iki çok ünlü ütopyada açık seçik dile getirilir. Örneğin Platon'un *Devlet*'inde, bu devleti korumakla görevli bekçilerden söz ederken, bilge Sokrates, Glaukon'a şöyle der:

(...) Altına gelince, diyeceğiz ki onlara: İçlerinde Tanrı'nın koyduğu altını (...) saklayanların, insanların vereceği altında (...) gözü olmaz. Kendi altın yaratılışlarını dünyanın altınıyla kirletmek günahtır.

Ütopya türüne adını vermiş olan Thomas More'un *Utopia*'sında ise, altını küçümseme, beş paralıktan da aşağı kılma yolunda, neredeyse bir güldürüye dönüşürcesine, iyiden iyiye ileri gidilir ve şöyle denir:

Utopialılar (...) altını tanrılaştıran bizim törelerimize aykırı bir kullanım yolu bulmuşlar. Yiyeceklerini, içeceklerini topraktan ya da camdan, güzel biçimli ama az değerli kaplara koyarlar; altını ise (...) en bayağı işlerde kullanırlar. Hatta oturaklarını bile altından (...) yaparlar. Kölelerinin zincirlerini (...) yapmak için bu madenden yararlanırlar. Mahkûmların parmaklarında ve kulaklarında altın halkalar, boyunlarında altın gerdanlık, başlarında altın bir çember vardır.[9]

Utopia'nın başkenti Amaurote'a Anemolia'dan elçiler gelmiştir. Ziyaret sırasında olup bitenler o kadar ilginçtir ki bana sorarsanız, sözü uzatmak pahasına da olsa, okumayı sürdürmemek olanaksız:

Elçiler baştan aşağı süsler, yaldızlar içindeydi; omuzlarında sırmalı bir kaftan, boyunlarında altın gerdanlıklar, kulaklarında altın küpeler, parmaklarında altın yüzükler (...) vardı (...) Çocuklar (...) annelerini dürtüp, "Anne, şu koca herife bak, çocuk gibi incik boncuklar takmış," diye bağrışıyorlardı. Annelerse, "Sus yavrum, onlar elçinin soytarıları olacak," diyorlardı.[10]

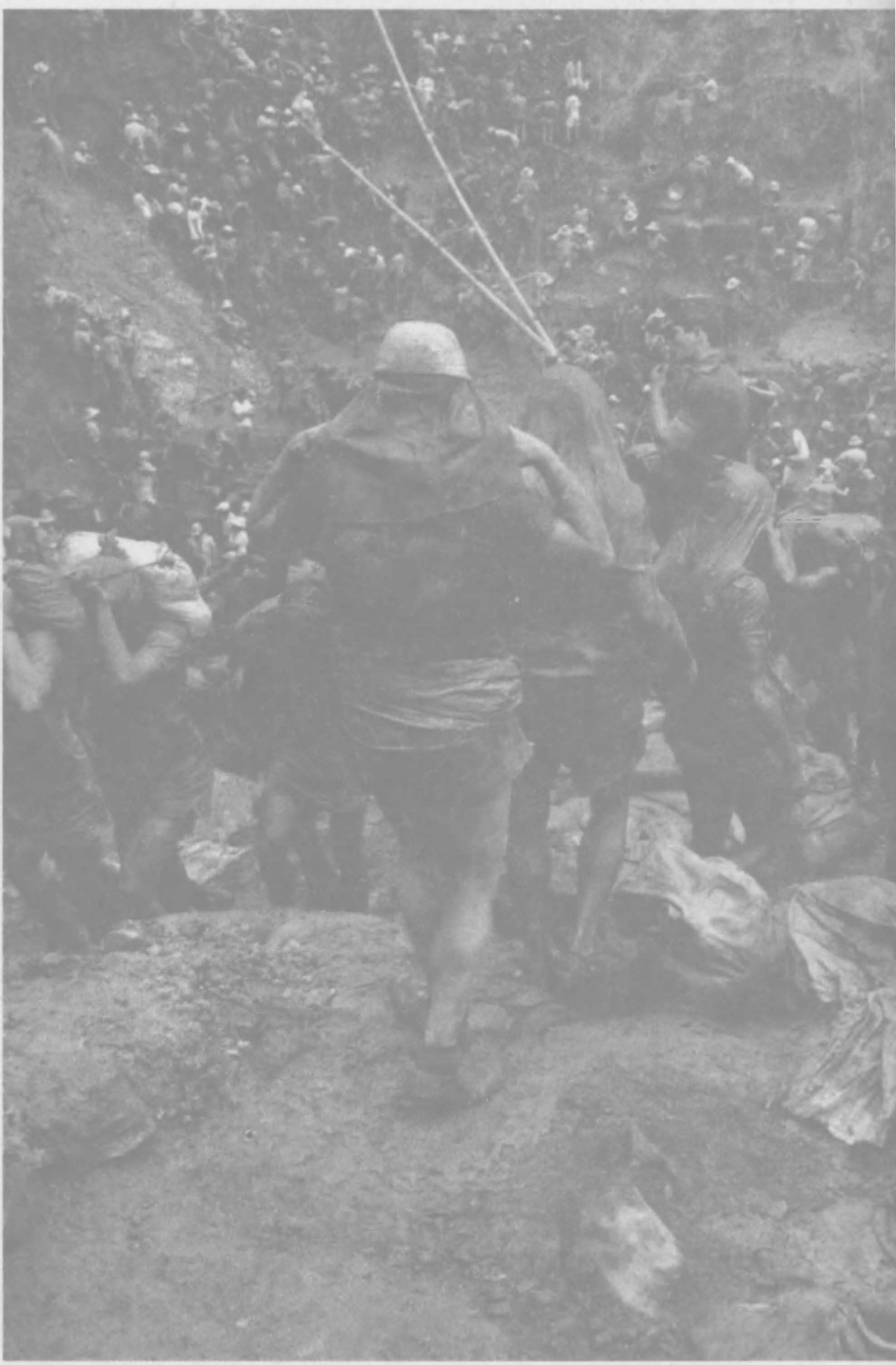
Dinlere gelince: Yahudi ırkına Mısır halkının altınını yağmalamasını buyuran Musa dini, besbelli ki bir "istisnadır". Yoksa dinler, bu dünyanın değil,

7. İdris Şah, *Doğu Büyüsü*, çev. Osman Yener, Süreç, İstanbul, 1987, birinci baskı, ss. 209-10.

8. *A.g.y.*, s. 210.

9. Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Minâ Urgan, Vedat Günyol, Cem, İstanbul, 1981, s. 74.

10. *A.g.y.*, ss. 75-6.



Sabastiao Salgado, Altın Madeni, Serra Pelada, Brezilya, 1986

öteki dünyanın dinleri olduklarından ve tanrılar, kendilerinden ve öğretilerinden başka hiçbir şeye değer verilmesine dayanamadıklarından, altına tamahı her zaman yasaklamışlardır ve kendilerini buna kaptıranları kıyasıya cezalandırmakla korkutmuşlardır.

Kur'an'ın Tevbe Suresi'nin 34. ve 35. ayetleri bunu kanıtlayan açık seçik ve iyi bir örnektir:

> (...) Altını (...) yığıp da (...) Allah yolunda sarf etmeyenler var ya, işte onlara acı bir azabı müjdele.
> O gün cehennem ateşinde (...) onların alınları, yanları ve sırtları dağlanır.

Midas'ın, kendi isteğiyle elde ettiği bir yetenek sonucunda, her tuttuğunun, tuttuğu ekmeğin, elini sürdüğü suyun, okşadığı karısının, kızının, yattığı yatağın altın olması ve böyle bir yaşamın çekilmezliği de, tamahkâr Phrygia Kralı'na, başına kaka kaka verilmiş, son derece ilginç bir cezadır.

*

Bu satırların, bu sayfaların yazarına gelince: Tanrı'ya şükürler olsun ki, onda altın tutkusu yoktur. O, bir krizohedonist değildir. Kuyumcu dükkânlarındaki altın yüzükler, altın bilezikler onun aklını çelmez. Öyleyse onun, altına tamah edenleri bekleyen cezalardan korkmasına da gerek yoktur.

Ama bu, bu satırların, bu sayfaların yazarının, altından büsbütün uzak olduğu anlamına da gelmez. O, kuyumcuların, bankacıların, borsacıların, takıp takıştıranların, istifçilerin, altına gerçekten sahip olanların değil, ama düşsel altınların, onların peşinde koşanların hayranıdır. Simyacıların hayranıdır. Onlara çok tutkundur. Onları çok sever. Daha doğrusu, onları yazmayı çok sever.

Bu satırların, bu sayfaların yazarı, bir de o düşsel altınlardan yapılma düşsel şeyleri sever ve onları yazmayı sever. Örneğin, Okeanos'un ötesinde, Hesperos ülkesinde, geceyle gündüzün sınırında oturan peri kızlarının bekçiliğini yaptıkları, yiyenleri ölümsüz kılan altın elmalardan mı başlamalı?

Sonra, İda Dağı'nda, ki bir adı da Kaz Dağı'dır ve bizim Ege'nin kuzeyindedir, işte orada, tanrıçalar arasında yapılan ve hır çıkarmasın diye, kavgatanrıça Eris'in çağrılmadığı, ama huylu huyundan vazgeçmediğinden, bu tanrıçanın, üzerine "En güzele" yazıp Tanrıça Hera'nın, Tanrıça Aphrodite'nin ve Tanrıça Athena'nın ortasına attığı ve çok ünlü Troya Savaşı'nın patlamasına neden olan yarışmanın altın elmasıyla mı sürdürmeli?

Ya o Fransız-Breton destanındaki Iseult'ün altın şapkası? Hani bir güvercin bir altın şapka getirip Kral Marc'ın önüne koyar, hani Marc, "Bu şapka hangi kızın başına uyarsa onunla evleneceğim," der, hani o şapka, Tristan'ın sevdiği Iseult'ün altın şapkasıdır. İşte o öykü. Oturup Wagner'in *Tristan und Isolde* operasını da dinlemeli bu arada.

Şapkadan koyuna geçelim: Altın şapka olur da, altın koyun olmaz mı?

Olmaz mı hiç? Daha önce sözünü ettiğim İnkalar'ın altın bahçelerinde yok muydu? Onları anımsamalı.

Ama yalnızca o kadar değil. Hesiodos'un tanrıların doğuşunu anlatan *Theogonia* adlı yapıtında da vardır bunlardan.

Altın şapka olur, altın koyun olur da, altın insan olmaz mı? Hem de öyle, "Altın gibi kalbi vardır" gibisinden, mecaz anlamda altın değil, düpedüz altından insan?

Olmaz mı hiç? Daha önce sözünü ettiğim İnkalar'ın altın bahçelerinde yok muydu? Onları anımsamalı.

Ama yalnızca o kadar değil. Şu Türk destanını da okumalı:

> Kara Atlı Han adlı bir bahadır varmış ve kara ormanlar içinde yaşarmış (...) "Dertleşip sözleşmek için ne bir oğlum ve ne de bir kızım var (...) eğer bir oğlum olsaydı iyi olurdu," dermiş (...)
>
> Kara Atlı Han böyle söylenip dururken, yanındaki ağaca küçücük bir kuş konmuş (...) şöyle demiş:
>
> "Ey ihtiyar amcacığım, ne ağlayıp inleyip duruyorsun. Az sonra eve dönünce bir oğlun olmuş göreceksin. Bu çocuğun göğsü som altından yaratılacak... [11]

Taphos Adası'nın Kralı Pterelaos ise, altın çobanlarla, Kara Atlı Han'ın bebesiyle ya da hemen birazdan söz açacağım Eldorado ile kıyaslandığında pek zavallı, pek yoksuldur, çünkü oncağızın yalnızca saçının tek bir teli altındandır. Ama o kadar da zavallı değildir bu adam, çünkü o tek tel onu ölümsüz kılmaktadır. Ama yine de zavallıdır adamcağız, çünkü kızı Komaitho, Tiryns Kralı Alkaios'un oğlu Amphitryon'a gönül verince, onun, babasını öldürüp Taphos'u alabilmesi için, Pterelaos'un büyülü altın saç telini koparıverir.

Az önce değineceğimi söylediğim Eldorado, İspanyolca'da "Altın Kaplı Adam" demektir ve Bogota yakınlarında yaşamış, söylencesel bir kabile yöneticisidir. Bu adam, şölenlerde tüm bedenini altın tozuyla kaplar, bir başka deyişle bir "altın adam" olur, şölen bitince de oralardaki Guatavita Gölü'ne girer yıkanırmış. O nedenle de bu göl sanki bir altın gölüymüş. Tıpkı her tuttuğu altın olan Phrygia Kralı Midas'ın, bizim buralarda Salihli'deki Sart Çayı'na, ki o zamanlar adı "Paktolos" idi, girip yıkanması ve onun için de o minik akarsuyun altın taşıması gibi. [12]

Eldorado'nun özgün anlamı ve öyküsü budur, ama bu sözcüğün anlamı daha sonraları değişmiş genişlemiştir ve artık, bol bol altın bulunan ülkelere "Eldorado" denilmeye başlanmıştır.

11. Bahaeddin Ögel (Dr.), *Türk Mitolojisi*, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1971, s. 313.

12. MTA tarafından yapılan araştırmalar bu akarsuyun gerçekten de altın içerdiğini göstermiştir.

Kuyumcularda dizi dizi altın bilezikler, dizi dizi altın yüzükler ve küpeler ve saatler ve daha neler neler. Sapsarı, ışıl ışıl, pırıl pırıl. Ve son derece gerçek. Orada. Elinizi uzatsanız alıvereceksiniz. Parasını ya da bir başka biçimde karşılığını verdiniz mi, hemen cebinize koyabilirsiniz, bileğinize, parmağınıza takabilirsiniz.

Ama sanki, düşsel altınlardan yapılma düşsel şeyler daha çok. Onlar da sapsarı, ışıl ışıl, pırıl pırıl. Ve son derece düşsel. Orada. Dillerde, kitaplarda. Kulağınızı uzatsanız duyuverirsiniz, açıp hemen okuyuverirsiniz:

Bir kitaptan:

Kır şeytanlarının iyi bilinen hayvanlarından biri olan kara tavuk, birtakım törenlerle kavşaklarda kesilir ve denilir ki, şeytandan, altın yumurta yumurtlama yetisini aldıktan sonra yeniden doğar ve kendisini kesene büyük yararlar sağlar. [13]

Bir başka kitaptan:

Mariça, bir altın geyik kılığına girerek (...) dolaşıyordu (...) Tepeden tırnağa kadar altın renginde idi (...) Sita (...) Rama'ya yalvarmıştı: "Şu geyiği benim için yakalayınız" (...) Rama cevap verdi: "Bunun hakiki bir hayvan olduğunu sanmıyorum. Çünkü buna imkân yok Sita. Daha önce hiçbir kimse, buna benzer bir altın geyik görmemiştir." [14]

Bu satırlar, "Karınca yuvalarına bürünen adam" anlamına gelen, *Valmiki* adlı düşsel bir yazar tarafından yazılmış, *Ramayana* adlı bir Hint destanından alınmıştır. Oysa bir başka kitapta da şu satırlar vardır:

Şeddâd: Âd kavminin hükümdarı (...) Cenneti takliden, Suriye'de İrem veya Bağ'ı İrem denen misli görülmemiş bir bahçe yaptırmış (...) Bahçeye bir konaklık mesafe kalınca (...) boynuzları altından (...) bir ceylan görmüş. [15]

Hz. Muhammed'in Felsefesi adlı kitaptan:

Hz. Muhammed'in Miraç olayı hakkında Sahabe'den Ebu Zer'e[16] neler anlatmış olduğunu Enes bin Malik şöyle anlatır: (...) Ben Mekke'deyken evimin damı yarıldı, Cibril indi (...) Sonra bilgelik ve imanla dolu bir altın leğen getirerek içindekini göğsüme boşaltı (...) Sonra elimden tutarak beni Sema'ya doğru çıkardı. [17]

Ve "Kutsal Kitap"tan:

13. Andrée Ruffat, *La Superstition a travers les Âges*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1977, ss. 201-2.
14. *Ramayana Valmiki*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Nakışlar, İstanbul, 1975, ss. 76-7.
15. Ahmet Eflâki, *a.g.y.*, s. 567.
16. Şu ilginç rastlantıya bakın ki, *zer* Farsça "altın" demektir.
17. Cemil Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, s. 62.

Ve halis altından bir levha yapacaksın, onun üzerine mühür oyması olarak RABBE MUKADDES yazısını oyacaksın. [18]

Ve yine "Kutsal Kitap"tan:

(...) Ve benimle söyleşenin elinde, şehri ve onun kapılarını ve onun duvarını ölçsün diye, ölçü olarak bir altın kamış vardı. [19]

Düşler bitmez. Düşsel altınlar, altından yapılma düşsel şeyler de.

Hint Tanrısı Agni'nin altın sakalı, Anadolu-Yunan tanrıçası Artemis'in altın yayı, Zerdüşt'ün altın hançeri...

Bir de, içinde altın bulunan metaforlar, eğretilemeler, mecazlar, bir başka deyişle birtakım şeyleri altına benzetme.

Bir zamanlar, dünyanın ilk kurulduğu, Hesiodos'a göre, "İnsanların tanrılar gibi yaşadıkları, üzerlerine yaşlılık çökmeden, tatlı uykulara dalar gibi öldükleri, toprağın kendiliğinden bereket saçtığı"[20]; Tevrat'a göre, Kur'an'a göre ise, Adem ile Havva'nın, bir elleri yağda bir elleri balda, giyim kuşam derdi de olmaksızın yaşadıkları "altın çağlardan" söz açmaları; İstanbul'da Haliç'e "Altın Boynuz" demeler; Antalya'da "Altın Portakal", Berlin'de "Altın Ayı" ödülleri vermeler; Adana'da "Altın Koza" film şenlikleri yapmalar; hayvanbilimde, *Felidae* familyasından, Afrika'da yaşayan "Altın Kedi" (*Felis Aurata*); *Chicago Tribune* gazetesinin desteğiyle, bu gazetenin spor sorumlusu Arch Ward'ın, ilk kez 1926'da düzenlediği ve Muhammed Ali'nin pek çok kez kazandığı "Altın Eldiven" amatör boks yarışmaları; biri 1222 yılında Macar Kralı II. Andras, öteki de Kutsal Roma-Germen İmparatoru IV. Karl tarafından 1356'da çıkarılan iki "Altın Ferman" ya da iki "Altın Yasa", matematikte, bir kareden üretilen ve kenarlarının oranı, yaklaşık 1.618'e eşit olan, Atina Akropolü'ndeki Parthenon'da ve daha başka yapılarda, daha başka sanat yapıtlarında da kullanılan, bu yüzyılın başlarında Paris'te oluşturulan bir gruba adını veren çok ünlü "Altın Kesit" ya da öteki adıyla "Altın Oran"...

İşte altın.

18. "Çıkış", Bap 28, Ayet 36.
19. "Yuhanna'nın Vahyi", Bap 21, Ayet 15.
20. Hesiodos, *İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 146.

TÜRKÇE'DE ELEŞTİRİ

Bir Tarihselleştirme Denemesi

Söyleşi:
Orhan Koçak, Semih Sökmen

SEMİH SÖKMEN: *Defter*'in bu sayısında Şebnem Susam'ın yoğun bir emek ürünü olan "Edebiyat Eleştirisi ve Kuramları Kaynakçası"na yer veriyoruz. Seninle bu söyleşiyi yapmaya bu çalışma kışkırttı. Aklımda bir niyet olarak, Türkiye'de, daha geniş bir düşünce tarihi içinde, acaba edebiyat eleştirisinin bir disiplin olarak yerini saptayabilir miyiz? edebiyat eleştirisinin gelişmesinin kimi özelliklerine dair ipuçları yakalayabilir miyiz? bugünkü durumuna dair neler söyleyebiliriz? tarzında sorular var. Ama önce istersen edebiyat eleştirisinin bir disiplin olarak yerini saptamakla başlayalım. Eleştirinin farklılaşarak kendini var ettiği an ve yer neresi? Hangi ihtiyaçlarla? Sence edebiyat eleştirisinin genel düşünce tarihi içinde ilk ve temel kaynakları kimler?

ORHAN KOÇAK: Bu soruya açık, telaşsız ve yekpare bir cevap vermek isterdim, ama zor. Biraz dağınık olacak. Bugün eleştiri dediğimiz şey bizde Tanzimat'tan sonra başladı, benim model kayması adını verdiğim bir zorunlu sürüklenişin parçası olarak... Başka türlü olma, başka türlü konuşma ve yazma, başkaları gibi olma isteğinin araçlarından biriydi eleştiri. Bu anlamda, Namık Kemal'in roman ve oyunlarını, Şinasi'nin şiirlerini, hatta Ahmet Mithat ve karşı uçta Halit Ziya'nın romanlarını da eleştiri kavramı içinde düşünmek mümkün. Şimdi burada önemli bir sorun yokmuş gibi görünebilir ilk bakışta. İnsan, bunun zaten her yerde böyle olduğunu da düşünmek isteyebilir: Eleştirinin Frenkçe karşılığı *criticism* sözcüğünün kökünde, bunalım veya buhran anlamına gelen *crisis* sözcüğü yok mudur? Bu sözcüğün yan anlamları arasında, tehlike ânı ve dönüm noktası gibi düşünceler de yok mudur? Ve T.S. Eliot gibi tutucu bir yazar bile şiirin bir eleştiri pratiği olduğunu, şairin bazı sözcükleri, bazı yapıları veya geçmişin bazı dönemlerini seçip bazılarını reddetmekle bir eleştiri yaptığını söylememiş midir? Ve bizdeki "eleştiri" sözcüğü de *eleme* kavramıyla, bazı öğeleri içeri alıp ötekileri dışarda bırakma anlamında eleme eyle-

* Bu söyleşi Temmuz-Ağustos 1997'de yazılı olarak gerçekleştirilmiştir.

miyle ilişkili değil midir? Şu halde Türkiye'de eleştirinin özel bir durumu olduğu da öne sürülemez... Ama biraz daha yakından bakınca bazı özel sorunlar, bazı kırılma ve çatallanmalar beliriyor. Bir sorun, bizim durumumuzda yöntemle malzeme arasındaki kökensel ayrılık, veya kavramla içerik arasındaki. Biz Batılılaşmak istiyorduk ve Batı'da herşey –"Batı" kavramının kendisi bile– filolojiyle başlamış, filolojiyle kurulmuştu. Filoloji, öncelikle *bir dilin kendi üzerinde düşünmesi*, bu dilin malzemelerini, ürünlerini toplaması ve *değerlendirmesi*, bu dile başlangıçlar, şecereler ve güzergâhlar bulma çabasıdır. Bu çabanın içinde veya yanıbaşında bazı özel yöntemler, bazı araştırma ve anlama teknolojileri de doğdu: Yorumsama, tarihsel yöntem, fenomenoloji, dille (serbest çağrışım) ilintili olduğu ölçüde psikanaliz ve nihayet yapıbozum – bugünkü eleştiri kuram ve pratiğinin temel dayanak ve aletleri. Şunu söylemek istiyorum: Benzemek istediğimiz ve teknolojilerini almaya çalıştığımız Batı'da malzemeyle yöntem arasında, hammaddeyle teknoloji arasında önsel bir bağ vardı. Bu açıdan ulus inşası ve ulusal kültür kurma çabalarının dayandığı uzviyetçi, organizmacı dünya görüşünün –bütün yarıklarına ve iç çelişkilerine karşın– *Batı*'da, en azından pragmatik anlamda belli bir geçerliliği de yok değildi. Bu dünya görüşünün en kapsayıcı ve sistemli ifadesi Hegel'in diyalektiğidir – modern eleştiri teori ve pratiğinin bir başka temel kaynağı. Bizde de Şemsettin Sami'yle başlayıp fazla gelişemeden Fuat Köprülü, Ali Nihat Tarlan ve belki Orhan Şaik gibi isimlerle sona eren bir ulusçu filoloji geleneğinin bulunduğu söylenebilir. Ama cılız kalışını da açıklayan kökensel bir zaaf ve uyumsuzlukla malûl bir gelenek: Sorun sadece Batı'dan alınan filoloji yöntemlerinin bu yeni malzemeye, Osmanlı edebiyatına yabancılığı değildir. Bu engel aşılabilirdi. Eski edebiyatın tefsir veya şerh pratikleriyle Batı kökenli yorum ve anlama teknikleri arasında doğurgan bir alışveriş başlatılabilirdi. Bunu da önleyen asıl engel, yerel dilin veya dillerin envanteri olması gereken filolojinin, başlangıcından hemen sonra, bu ülkede kullanılan dilin *değersizleştirilmesi* çabasına dönüşmesidir. Eski edebiyatta bir değer bulamıyordu yeni ulusçu filoloji. Bir kısır tatminsizlik, bir durdurucu huzursuzluk sinmişti yeni edebiyat kuramının içine. Yeniyi ancak eskiyi silmekle, aşağılamakla kurabileceğini düşünüyor, ama yanıbaşında beliren gerçek yeniyi de değersiz buluyordu. Bu açmaz, mesela Köprülü'nün kendi çağdaşlarıyla ilgili yazılarında apaçık görülür: Divan Edebiyatı'nı tümüyle geçersiz sayıyor, Servet-i Fünun'u yoz buluyor, ama soyut kavramını yücelttiği ulusçu edebiyatın Ömer Seyfettin veya Mehmet Emin Yurdakul gibi somut örneklerini de bir türlü sevemiyordu. Üstelik, günceli ve yaşanmış geçmişi atlayarak uzanmaya çalıştığı uzak geçmişin ürünleri de Köprülü'nün elinde çoğu zaman bir ölü malzemeye dönüşür. Eleştiri için gerekli olan –kontrol altına alınması da gerekli olan– o ruhsal bağı çoğu zaman kuramaz çok yücelttiği Aşık Edebiyatı'nın ürünleriyle. Kendi felsefesinin beklenti-

sine şu veya bu ölçüde cevap verebilen modern yazar ve şairlereyse hiç yanaşamadı, bir Külebi'nin, bir Sabahattin Ali'nin farkına bile varamadı. Bunun politikaya heveslenmesiyle ilgili olduğunu da sanmam. Samet Ağaoğlu da aynı partiden siyasete atılıp bakan filan olmuş, ama hikâyeciliğini sürdürmüştü. Köprülü'den çok söz ettimse şundan: Onun tatminsizliği, körleştirici küskünlüğü, bütün bir dönem boyunca üniversitelerin edebiyat bölümlerinin pratiğini de temsil eder: Edebiyat ve filoloji hocaları, ya güncel edebiyatla hiç ilişki kurmamışlar, bir ölü malzemeyle ilgilenmişler, eski malzemeye can verememişler, ya da ilgilendikleri yeni malzemeyi cansız bir madde durumuna düşürmüşlerdir – Mehmet Kaplan'ın yeni şiirle ilgili yazıları bu son durumun bir örneğidir. Ama bunun sadece "sağcı" olarak bilinen hocalara özgü bir durum olmadığını gösteren örnekler de var. Bernanos veya Balzac gibi Batılı yazarların incelenmesine bütün bir yapısalcı teknolojiyi hasredebilen Tahsin Yücel gibi bir eleştirmen yerli yazarlarla ya hiç ilgilenmemiş, ilgilenmeye girişince de yazıları derhal suçlama ve polemik düzeyine yaklaşmaya başlamıştır.

Burada, ulusçuluğun felsefi çerçevesini kuran uzviyetçi paradigmanın Türkiye'de geçirdiği çarpılmaya değinmek gerekir. Uzviyetçilik, varolanın inkârını değil, tescilini içeriyordu öncelikle. Olanın yok sayılması değil, daha geniş bir bütün içinde yeniden anlamlandırılması, demek içerilmesiydi. Gramsci de hegemonyayı böyle anlar. Oysa Türk ulus-devleti hiç hegemonik olamadı. Olanı içermeye değil, olduğu varsayılan söylensel geçmişe ve olması gereken ülküye yöneldi. Türkiye'de bir edebi *kanon*, ideolojik rengi ne olursa olsun ulusal kültürün ayrılmaz parçası sayılan bir yapıtlar listesi (Arapça *kânun* sözcüğü de bu Yunanca *kanon*'dan gelir) bugün bile kurulabilmiş değil. Yeni edebiyatın büyük atılımlarını çoktan gerçekleştirmiş olduğu 1970'lerde bile lise edebiyat kitaplarına Nazım Hikmet, Ahmet Arif, Metin Eloğlu veya Ece Ayhan gibi şairler, Nahit Sırrı, Sabahattin Ali veya Vüs'at O. Bener gibi yazarlar alınmamıştı. Eski edebiyat ise Tanzimat'tan 1940'lara kadar geçen yüz yıllık dönem boyunca uğradığı değersizleştirilme yüzünden, çok güdük bir öğretim tarzının elinde bir ölü maddeye dönüşmüştü. Resmi kültür, sadece karşıtını değil, kendisine oranla karmaşık ve çok katlı olanı da içeremiyordu. Hatırlarım, bizim ev resmiyete pek saygılı, hatta bağnaz Kemalist sayılabilecek bir evdi, 50'lerde Tanpınar'ın *Huzur*'u bu resmiyetin dışında bir şey gibi, sanki kaçak olarak okunmuştu bu evde! Aslında Türk ulusçuluğuna bağlı olup da sadece daha geniş ve daha dolayımlı bir yerlilik düşünmeye çalışan Tanpınar, bir yabancı yazar gibi okunuyor, yerlilik payesi Tanpınar'a değil de örneğin Fakir Baykurt'a uygun görülüyordu.

Mukayese için Almanya ve Fransa'ya bakılabilir: Nazi yanlısı Gottfried Benn kadar komünist Brecht de okutulur Alman liselerinde; Racine kadar Lautreamont da, komünist Aragon kadar anti-semit Celine de parçasıdır Fransız

edebi *kanon*'unun. Eliot gibi tutucu anti-romantik yazarların çabalarına rağmen, Milton ve Shelley gibi radikal cumhuriyetçi şairler Anglo-Sakson *kanon*'unun dışına düşürülememiştir. Bizdeyse resmiyetin kültür karşısındaki tavrı inatçı, kaba, hatta gaddardır ama kuvvetli olamamıştır hiç; sonuçta kendi ortaya sürebildiği şey de hep fukara ve enayi kaldı. Kültür, birbirinden bağımsız iki kampa bölündü: Bir yanda resmiyetin ve okulların fukaralığı, ölgünlüğü; öte yanda okul-dışı kültürün göreli canlılığı ve açıklığı. Ama eleştiri ikincisinde de birincisi kadar yöntemsizdi çoğu zaman; gücünü, yapıta, özellikle de yeni yapıtlara daha korkusuz ve açık bir tutumla yaklaşabilmesinden alıyordu sadece. Bu izlenimci veya öznelci eleştirinin en ünlü örneği Ataç. Yapıta, her türlü ideolojik ya da yöntemsel mülahazanın dışında, sadece kendi dolaysız zevk alma yeteneğiyle yaklaştığını düşünüyordu. Oysa bu yeterli değildir; üstelik çoğu zaman geçerli de değildir. Bu saf ve dolaysız izlenim bile daha önceki bir zihinsel hazırlığın, bilerek ya da bilmeyerek hazmedilmiş bir takım ideolojik ve yöntemsel çerçevelerin ürünüdür. Ataç'ın aldığı görünüşte masum ve dolaysız zevk de Léautaud ve Alain gibi bazı Fransız denemecilerinden edindiği terbiyenin getirisiydi büyük ölçüde. Ama sınırlı kalmasına yol açan da yine bu terbiyedir: Ancak kendi ustalarının zevk alabildiği veya anlayabileceği yazarları sevebilmiş, özerk bir zevk alma ve değerlendirme kapasitesi geliştirememiştir bence. Çünkü her türlü sistemi reddettiğini sanırken, kendi gizil sistemini, kendi temellerini, kaynaklarını, zihinsel hazırlık ve hazırlıksızlıklarını göremiyor, onları da tartışma ve değerlendirme sürecinin içine çekemiyordu.

Bağlıyorum. Türkiye Tanzimat'tan sonra bir travmatik model değişmesi yaşadı ama Cumhuriyet'ten sonra başlayan içe kapanış bu model değişimini *unutturarak, gözlerden silerek* sürdürdü. Cumhuriyet'in soyut evrenselciliği de bu silinmeyi, bu unutuşu kolaylaştırdı: Çoğu zaman, düşüncemizi ve duygulanışlarımızı kuşatan çerçeveyi göremiyor, bunun bir model olduğunu, üstelik bir yenilginin, bir imkânsızlığın sonucunda benimsenen bir model olduğunu ve her model gibi bunun da bir tarihi ve bir coğrafyası bulunduğunu unutuyorduk. Bu, psikolojik bir savunma mekanizmasıydı bir yönüyle: Başka yerde geliştirilmiş ve bizim için yeni olan bir modeli bir gecikmeyle benimsediğimizi kabullenmek ve bunu sürekli hatırlamak, hep merkez-dışı ve ikincil konumda olduğumuzu da sürekli hissetmemize yol açacaktı. Bu sıkıntıdan kurtulmak için "çağdaşlık" adını verdiğimiz bir soyut evrenselci modele kaçtık – bir model olduğunu da tam olarak kavramaksızın: Tarihsel ve coğrafi belirlemelerden azade, herkese her zaman kucak açtığı sanılan bu evrensel uygarlık, bizim de kendimizi evimizde hissetmemizi sağlıyor, bizi sıkıntıdan ve ahlaki/zihinsel kıvranışlardan koruyordu. Ama böyle bir savunma, eleştirel düşüncenin uzağa gitmesini engellemekle kalmadı, yerinde kalarak derine inmesini de zorlaştırdı. Kendimizi evimizde hissedelim derken evde kaldık. Kendisiyle yüzleşmeyen,

bir krizin, bir tıkanma ve zorlanmanın ürünü olduğunu düşünemeyen, kendi imkânsızlıklar ve ödünler tarihini hep çarpıtmak, süslemek ya da unutmak zorunda kalan bir düşüncenin edebiyat ürünüyle yüzeysel ve çocuksu bir hazcılığın veya duyumculuğun ötesinde bir ilişki kurması da zordu. Bu hazcılığın alternatifiyse yine kısır ve çocuksu bir devletçilik oldu: Yapıtın halkı yeni rejimin programına uygun olarak eğitmesini bekleyen, ona tekil ve *yekpare* bir tarihsel öznenin (devletin, ulusun, halkın, sınıfın, partinin, hatta yaratıcı bireyin) dolaysız ifadesi olarak bakan ve bunu bulamayınca da yapıtı suçlayan, dışlayan ve görmek istemeyen bir düşünce. Sonradan sonraya bu ikisinin bir karışımı da eleştiride hâkim çizgi oldu galiba. Burada isim vermeye gerek yok, sadece bu hazcılık ve devletçilik karışımın dilsel düzeydeki sonucuna değinmek yeterli: O meşhur kısa cümle. Cemal Süreya'nın "Türkçe'nin kara cümlesi" diye övdüğü şey, başlangıçta yeni rejimin halka seslenme çabasının ürünüydü belki. Ama Ataç ve Orhan Veli tarzı bir duyumculukla da birleşerek ille de çocuk kalmanın aracı haline geldi. Bu kara cümlenin 1950 sonrası modernist yazarların, Vüs'at Bener'den Leyla Erbil, Adnan Özyalçıner ve Tomris Uyar'a kadar birçok yazarın elinde bazen hassas bir kayıt cihazına bazen de bir dışavurum patlamasına dönüştüğü yadsımıyorum elbet. Ama bu zafer de bir imkânsızlığın, bir teslimiyetin ironik ürünüydü. Kendi tarihsel bağlamıyla yüzleşemeyen düşünce sistematik de olamıyor, sistemden kaçıyor, kendini mantıklı ve ısrarlı bir biçimde uzun süre devam ettiremiyor, sürekliliğini büsbütün koparmaksızın eğilip bükülemiyor, yan yollara sapamıyordu. Uzun cümlenin Türkçe'de çoğu zaman saçmalamasının, sarkmasının faturası, bu cümlelerin sahipleri kadar, bütün bir toplumu çocuk bırakmakta ve çocuk kalmakta diretenlere de çıkarılmalı bence. Bu koşullarda 1960'lara kadar eleştiride Tanpınar'ın dışında ciddi ve doğurgan bir çabaya rastlanmamasına şaşmamak gerekir. Eleştirinin farklılaşarak kendini var ettiği an ve yeri sordun. Ahmet Hamdi bence, 60'a kadar. Hem kendisini var eden bağlamın, tıkanma ve zorlanmaların farkındaydı, hem de vaat edilen evrenselliği çoklarının gitmeye çekindiği sınırlara kadar götürebiliyordu. 60'tan sonra yeni bir kültürel bağlam belirdi ve yeni imkânlar getirdi. 80'lerden sonra da yine başka bir bağlam. Bunun izlerini belki Şebnem Susam'ın kaynakçasında da görebiliriz.

SEMİH SÖKMEN: Kaynakça'da telif ve çeviri yapıtlar ayrı bölümler halinde veriliyor. Bazı sezgilerimiz de böylece somutluk kazanıyor. Görülüyor ki birincisi, 77 yılından başlayarak yayın sayısında hem telifler hem çeviriler açısından hatırı sayılır bir artış var. İkincisi bu artışa rağmen literatürde, özellikle kitaplaşmış çalışmalar söz konusu olduğunda başta İngilizce, Fransızca, Almanca olmak üzere Batı dillerinden çeviriler ağırlığını koruyor. 1980'e ve sonrasına rastlayan bu gelişme ne ölçüde özerk, yani ne ölçüde birikime dayanıyor? Politika-

ya, doğrudan politik alana mesafe alma arzusu bir rol oynadı mı, ve ne ölçüde?

ORHAN KOÇAK: Bunu yerli yerine oturtabilmek için yine başlangıçlara dönmek gerekiyor. 60'lara kadar edebiyat araştırmalarında görece sistemli çabalar sadece eski edebiyatla ilgili kaldı. Ama Tanpınar ve Köprülü'nünkiler dışında bunlar da arşivcilik ve çevrimyazı denemeleriyle sınırlıydı esas olarak, eski şerh geleneği ölmüştü. Ve yine bu iki kişi dışında edebiyat çalışmalarında özerk bir kavramsal çaba da görülmüyor bu dönemde: Araştırmacı, zihinsel haklarından feragat etmiş, her türlü siyasal mülahazanın dışında mantıksal ve sezişsel tutarlılığın peşine düşme hakkını siyasal otoriteye teslim etmiş gibiydi. Eleştirel zihnin özgür kalabileceği tek alan, en dolaysız ve çocuksu duyusallıktı. Kendi kavramsal haysiyetine sahip çıkmayan, anlık duyum ve izlenimlerle yetinen bir eleştiri anlayışı böylece yerleşti. Genel çerçeveler kurma hakkını devlete bırakmış, siyasal otoritenin çoğu zaman hakir görülen oyuncağı olmayı kabullenmiş bir hazcılık. Başlangıçta böyle bir hazcılık kendine teorik bir çerçeve kurabilecek gibiydi; 920'lerin başında Yahya Kemal çevresinde toplanan ve aralarında Tanpınar ve Ataç'ın da bulunduğu gençlerin çıkardığı *Dergâh* dergisinde daha milliyetçi ve tarihsel bir Bergsonculuk gelişiyordu, varolanı inkâr etmeyen bir uzviyetçilik... Ama Yahya Kemal'in yerli kültürel bağlamla ilgili bütün keskin sezişlerine karşın bu çevre siyasal otoriteyle mesafeyi koruyamadı. Koruması da zordu belki, 1926'dan itibaren devlet bütün eğitim ve kültür kurumları üzerinde çok sıkı bir denetim kurmuştu. Bu ortamda *Dergâh*'ın Bergsonculuğu da, aynı çevreden Mustafa Şekip Tunç'un yazılarında görülebileceği gibi, pragmatizme, veya Şef'in eylemlerine bir aşkınlık halesi kazandırmayı amaçlayan bir "*decisionism*"e doğru yozlaştı. Şef'in karar ve eylemlerinin koşullardan bağımsız olduğunu, koşulların da ancak bu kararlar aracılığıyla anlam kazandığını savunan bir düşünüş tarzı... Bu noktadan Faşizm'e doğru hızla yol almak da mümkündü, aynı yolu izleyerek oraya gidenler olmuştur – gidilmesini zorlaştıran bir şey varsa o da yine o safdil evrenselcilikti. Ama kavrayamadığı ölçüde başka herşeye karşı da körleşmesine yol açabilen iki sorunu vardı bu evrenselciliğin.

Birincisi, gerçek bir evrensellik vaadi içerse de, o güne kadar gerçekleştiği biçimiyle bir sahte evrensellikti; dünyanın bir bölümünün geri kalan bölümü üzerinde egemenlik kurmasının ifadesi ve aracıydı. Ve ancak kendine bir dışsallık, bir "öteki" bularak kendini kurabilen bir evrensellikti. Çelişki, belki çok temel olduğu için, gözlerden kaçabiliyordu: Evrensel denilen dünya, ancak kendisinin dışında kalan bir şeye karşı evrensellik iddiasını güdebiliyor, demek ki kendisi dışında bir şeyin bulunduğunu, demek aslında evrensel olmadığını da kabulleniyordu. Batı düşüncesi için bu çelişkinin üstünden atlamanın en etkili yolu, farklılığı zamansallaştırmak oldu: Geri kalan dünya, Batı'nın çocuk-

luğuydu. Batı onu kendi müsveddesi olarak içerebilecekti. Bu çocuklaştırmanın görünümlerinden biri, Fransız okullarının Doğulular'a verdiği *Bon pour l'orient* ("Doğu için yeterli") doktora dereceleridir. Bazıları bu çocuklaştırılmayı sineye çektiler, hatta benimsediler, bir gün yetişmek umuduyla. Mesela Ataç. Ama çoğu zaman yapılan, farkı ve dışlanmışlığı düşünmekten kaçınmak oldu. Buna göre evrensel kültürün zaten içindeydik; çünkü evrensel kültür tarihsel veya coğrafi belirlenimlerden münezzeh bir şeydi, sırf insan olmakla, evrensel insan özünü taşıyor olmakla biz de onun içindeydik. Gözlerimizi sımsıkı kapattık, rahat ettik. Hâlâ buraya tutunmaya çalışanlar var.

60'lara kadar böyle bir inancın sürdürülmesini kolaylaştıran etkenler de vardı. Model olarak alınan Batı'da da evrenselci paradigma hâlâ ayaktaydı, hatta Marksizmin evrimci yönünden yeni bir destek de bulmuştu kendine. Ama bence bizdeki evrensellik yanılsamasını asıl besleyen devlet oldu: Bu evrensele gerçekten açılınmasını önleyerek, onun gerçekten tanınmasını, sınırlarının, uçurumlarının, sapa yollarının, iç farklılıklarının, kırılma noktalarının görülmesini önleyerek. Bu, Tanzimat'tan sonra halka Batılılığı kontrollü (ve yüzeysel) bir şekilde öğretmek isteyen Ahmet Mithat'ın bu Batılılaşmayı daha uç noktalara götüren Servet-i Fünunculara duyduğu tepkinin bir uzantısıydı. Bir yandan Batılılaşmak istiyordu yeni rejim, bir yandan da kişilerin veya kurumların Batı'ya devletten bağımsız olarak açılmasından korkuyor, bunu denetim altında tutmak istiyordu. Bu yasaklama eğiliminin tekil örneklerini vermek uzun sürer, ama yine *Dergâh* dergisinden ve Cumhuriyet'in ilk Talim ve Terbiye umum müdürlerinden felsefeci Mehmet Emin Erişirgil'in yabancı okullara karşı çıkarken dilin "bir gaye değil bir vasıta" olduğunu söylemesi, üstelik bunu Türkçe'de çeviri kitapların sayısı henüz son derece yetersizken söylemesi, bu noktada devletin bazı çok güçlü çekinceleri olduğunu gösterir. Yine de Batı kültürüne bağımsız açılma konusunda devletin aktif yasaklar koymaktan çok, koruyucu ve kollayıcı bir tutum alışından söz etmek gerekir sanıyorum. Bu açıdan, başkentin İstanbul'dan Ankara'ya taşınması, sadece eski yarı-sömürgelik konumuna simgesel bir karşı çıkış değildi; kamusal yaşamın yabancı kültürlerle 60-70 yıldır süregelen alışverişini de uzun süre durdurmuştu. 1933'teki Üniversite tasfiyesi de benzer bir etki yaratmış olmalı. Bunu şuradan da anlayabiliriz: Aynı yıllarda Nazizm'den kaçan Alman hocalar gelip İstanbul Üniversitesinde ders verdiler, aralarında Erich Auerbach da vardı. Adam, bu yüzyılın en önemli edebiyat kuramı kitaplarından biri sayılan *Mimesis*'i 1942-45 arasında burada yazdı. Ama Auerbach ile İ.Ü. Edebiyat Fakültesi veya başka çevreler arasında herhangi bir alışveriş kurulmamış olmalı ki, verdiği derslerden bugüne kalan hiçbir iz yok! Bunun sebepleri araştırılmalıdır. Belli bir karmaşıklık düzeyini aşan yabancı söylemler ve anlama teknikleriyle yerel malzeme arasındaki başlangıç uyuşmazlığı burada bir rol oynamış olabilir. Yeni Türk edebiyatının he-

nüz görece ürünsüz bir döneminde oluşunun da payı vardır mutlaka, ama Auerbach'ın öykünme ve temsil kuramıyla eski edebiyatımızın poetikası arasında birtakım karşılaştırmalar yapmak da mümkündü – bu da yapılmamıştır. Bence somut konjonktürü de aşan asıl önemli engel, Cumhuriyet evrenselciliğinin çelişkilerinde aranmalı. Auerbach'ın yaptığı türden araştırmalar, hem sahiden varolan hem de üzerlerine çok şey söylenip yazılmış yapıtlarla ilgilidir, hem yapıtın kendisine hem de yapıta ilişkin daha eski teorilere bakar. Yekpare değilse bile yine de canlı tutulmuş bir ürün ve yorum geleneğiyle ilgilidir. Oysa yeni Türkiye kendi edebi varlığı olarak sadece Divan Edebiyatı nı değil, yakın geçmişin edebiyatını da reddederek bir yandan sisli ve mitik bir geçmişe bir yandan da henüz gerçekleşmediği belirtilen bir saf Türklük idealine yönelmek istiyordu. Olanı anlamak üzere geliştirilmiş teknikler, henüz olmayanla bağ kuramaz. Burada, asıl değer verdiği şeyin henüz varolmadığını sezen bir kadro, bu yokluğu yabancının meraklı bakışından da gizlemek istemiş olabilir. 60'lara 70'lere gelmeden önce biraz daha uzatmama izin ver. Erişirgil ile Köprülü arasındaki tartışma bu noktada aydınlatıcıdır. Talim Terbiye Müdürü, Köprülü'yü "dar vesikacılıkla" suçluyor, niçin Türk kültürüyle ilgili geniş sentezler ardında koşmadığını soruyordu. Köprülü'nün çok yerinde cevabı: "Tarihî sentezin ne demek olduğunu ve bunun 'hayal edilmiş şeyler' değil, en fazla nisbette hammaddelerin tenkit, tahlil ve tasnifine dayanılarak yapılabileceğini felsefe tarihi profesörüne açıklamaktan haya ederim." Henüz hiçbir şey yok, diyordu, kendimizi aldatmayalım. Ama yok muydu? Erişirgil'e karşı haklıydı Köprülü, ama *olanın* değerine sahip çıkan Beyatlı ve Tanpınar'a karşı da haklı mıydı?

Köprülü'nün de Erişirgil'in de benimsediği özcü Türk milliyetçiliğiyle yine aynı kadronun bağlı kalmak istediği evrenselcilik çelişiyordu. Yeni rejim bu çelişkiyi zaten herşeyin Türkler den türediğini öne sürerek, Güneş Dil Teorisi'yle, Orta Asya'dan çıkan okları gösteren haritalarla filan aşmaya çalıştı. Bunlara çok inanamayanlar içinse çelişkinin hiç üstüne gitmeden ve evrensel denilen kültürün ayrıntılarına ve gediklerine ilişmeden (Batı'nın da Doğu nun da tek parça olmadığını, bütün olmadığını belirten Peyami Safa bir istisnadır) evrensel kültürün en soyut ve farklılaşmamış ide'sine tutunarak korunma ve rahatlama imkânı her zaman vardı. Ve bu rahatlık gittikçe yerleşikleşen bir meraksızlık ve tembellik de yarattı. Bugün *Cumhuriyet* gazetesi yazarlarınca "Anadolu *Aydınlanması*" olarak nitelenen bir kuruluş süreci, bildiğiyle yetinenlerden oluşan bir tuhaf modern entelijensiyanın oluşmasını teşvik etti. *"İcat çıkarma şimdi!", "Başımıza bir de bu Althusser (veya Edward Said) çıktı!"* – bu türden tepkiler, bu hem *şimdi* yeni hem de *her zaman çoktan* yeni olmak isteyen bir aydın zümresinin en otomatik refleksleri haline geldi: İthalatçılığa karşı çıkılıyordu – genel modelin kendisi bir büyük ithalatken!

Şimdi bu noktada, bunun bir "Anadolu *Aydınlanması*" değil, bir "*Anadolu*

Aydınlanması" olduğu belirtilerek burada söylenenlere itiraz edilebilir. İlk amacın eğitimi derinleştirmek değil de yaygınlaştırmak olduğu söylenebilir. Ama bunun da uzun dönemde anlamsız kaldığını biliyoruz: 1970-90 arasında Irak'ın yaptığı yabancı kitap ithalatının Türkiye'dekinin üç katı olduğunu bir yerden okumuştum, üstelik Irak'ın nüfusu bizden az. Öte yandan, bu Aydınlanma'nın niye bu Anadolu'nun geçirdiği kültürel kırılmalardan doğan Külebi ve Dağlarca gibi şairleri yazmaya başladıkları 30'larda değil de ancak 60'ların sonuna doğru, demek yeni bir kırılmadan sonra değerlendirmeye girişebildiğini de sormak gerekir (Cemal Süreya'nın *Papirüs*teki yazılarından söz ediyorum). Son çeyrek yüzyılın gazetelerini açalım, en çok kullanılan sözcükler arasında krizi, bunalımı buluruz. Ama Cumhuriyet kültürü, ürünü olduğu tıkanma ve kırılmalara karşı kendini körleştirmeye çalışarak, buhran fikrini reddederek başladı. Yabancı okullar konusunda Erişirgil'le Köprülü arasındaki tartışma bu açıdan da önemlidir, Köprülü bu okulların etkisinin kökeninde bir bunalımın, bir genel sosyo-kültürel çözülüşün yattığını söylerken, Erişirgil bunu ana-babaların ihmaline indirgemeye çabalamıştır. Bütün bunlar, neden bu ilk dönemden Tanpınar dışında ciddi bir eleştirel teorinin kalmadığını da bir nebze açıklar sanıyorum. "Bizde her cinsten eser var," diyordu 1941'de, "fakat bütün bunlara külli bir bakışla bakan, hayatla, devirle, tarihle, yabancı ananelerle ve yerli görenekle onların arasında mevcut gizli ve aşikâr münasebetleri meydana çıkaran tek eserimiz yok... Bunları hakkıyla tedkik eden ve aralarındaki devam zincirini bulup da bu zincirin koptuğu noktaları işaret eden tedkik eserlerinden mahrumuz."

60'ta yeni bir dönem başladı, 35 yıl önce yeraltına itilmiş sosyalizm, tarihsel maddeci yöntemle birlikte yeni bir güncellik kazandı. Bu, o güne kadar hâkim olan eleştirel yöntemlerin, bir yanda ulusçu idealizmin bir yanda da dar izlenimciliğin karşısına ilk kez ciddi bir rakibin çıkması demekti: Olanı inkâr değil tahlil eden ve eleştiren bir tarihsel yöntem. Yeni bir eleştirmen tipi, kendini yapıta hemen değer biçmekle, onu hemen yargılamakla vazifeli hissetmeyen, öncelikle onun kendi talep ve vaatlerini betimlemeye çalışan bir eleştiri tarzı belirmeye başladı. Hem yapıttan alınabilecek zevklere işaret eden hem de onu tarihsel bir bağlam içinde görebilen bir eleştiri. Mesela Asım Bezirci'nin yazıları, benimsediği sosyalizmin teorik donanımı açısından bir önceki dönemin görevci/idealist anlayışından çok uzak olmasa da, edebi olguyu değerlendirmeden önce *varlığını kabul eden*, demek bir tür zorunluk da içerdiğini teslim eden bir sakinlik yansıtır bu dönemde. Fethi Naci'nin 50'lerin sonundan itibaren yazmaya başladığı roman eleştirilerini daha eski solcuların, mesela Reşat Fuat Baraner ve Behice Boran'ın zaman zaman yazdığı eleştirilerle karşılaştırırsak aradaki farkı daha açıkça görürüz: Öncekilerde, okuru yapıta karşı hemen uyarılması gereken bir çocuk olarak gören bir öğretmen tavrı egemendir; kitaptan

herhangi bir zevk alıp almadıkları belli değildir; yapıtı ve yazari kendi kafalarındaki çok soyut ve son derece fakir bir şema içine yerleştirmekle kalırlar – burjuva, küçük burjuva, proleter. Fethi Naci de yapıtın veya yazarın sınıfsal körlüklerine (eğer varsa) işaret eder, tarihle yüklü olup olmadığını ve bir bildiri taşıyıp taşımadığını sorar; ama bunların çok dolayımlı olabileceğinin de farkındadır. Eleştirdiği kitaptan aldığı zevki hissettirir, bu zevki okura da yaşatmaya özel bir emek harcar: Haz duyma ve izlenim yeteneği, eleştirel tahlilin alternatifi veya mutlak karşıtı değildir burada. Ve okuru çocuk değil yetişkin olarak görür; daha önemlisi, yapıtın da okura böyle davranmasını bekler, okurun yorum faaliyetini fuzuli açıklamalarla durdurmayan yazarları sever. Dönemin iyi eleştirmenlerinde hep bu denge vardı, zevkle tahlil arasındaki, yapıtın ayrıntılarına dikkatle tarihsel bağlamı hesaba katma çabası arasındaki denge. Turgut Uyar'ın, Cemal Süreya'nın, Mehmet Doğan'ın, Ahmet Oktay'ın şiir eleştirileri hep böyle. Şunu vurgulamak isterim: Bu yeni dönemde bir yandan tarihsel yöntem Köprülü'nünkinden farklı olarak ve Tanpınar'ınkini andırır biçimde görece özerk bir estetik haz deneyimine imkân tanırken, bir yandan da bu estetik haz bir kavramsal anlama çabasından güç alıyordu: Cemal Süreya'nın parlak şiir yazılarında görebilirsin bunu. Bazen edebiyat kuramının kendi içinden, bazen de maliye veya siyaset teorisi gibi alanlardan bazı kavramları, eserin kendi kendini daha iyi sergilemesi için devreye sokar. Kavram, tarihsel açıklamayı mümkün kılmanın ötesinde, duyusal algıyı da keskinleştiren bir donanımdı burada. Süreya'nın yazılarını bugünün yine çok keyifli ama kavramsal çabadan yüz çevirmiş bazı şiir yazılarıyla, mesela Haydar Ergülen'in yazılarıyla karşılaştırmak ilginç sonuçlar verebilir.

Ama tarihsel maddeciliğin olumlu etkilerine karşın, bu dönemde de eleştirinin zaafları yok değildi. Bir kere, daha çok 1930'ların Sovyet Marksizmi'nin etkisi altında gelişmiş bir tarihsel yöntemdi bu, kendi eleştirel geçmişinden koparılarak bazı çok genel formüller içinde dondurulmuş bir tezler toplamı. Oysa Marx'ın düşüncesi, gerek kendi döneminin kuramlarıyla gerekse kendinden öncekilerle bir eleştirel ilişki içinde gelişmişti. Şunu hatırlamak yeter: *Kapital* kendisi bir ekonomi kitabı değildi, ekonomi politiğin eleştirisiydi; felsefe değildi, felsefenin eleştirisiydi. Demek başka teorilerle sürekli bir eleştirel uğraş içinde canlılığını ve gücünü korumakla kalmayan, yöntemi de bu eleştirel diyalogla kurulan bir teori. Oysa Sovyetler'de ve komünist partilerinde Marksizm sanki dünyada başka düşünce yokmuş gibi kendine yeterli bir nass olarak sunuluyordu. Bu Marksizm bizde bir yandan insanların siyasal olarak dünyaya açılmasını ve Vietnam ya da Latin Amerika gibi anti-emperyalist mücadele alanlarıyla gönül ilişkileri kurmasını sağlarken, bir yandan da daha önceki dönemin teorik safdillik ve rehavetinin yeni bir biçim altında sürmesine imkân tanıdı. Marksizm evrimci yönüyle girmişti bize; bu sadece sosyalizmi bir kalkınma yo-

lu olarak gören bazı TİP yöneticileri için değil, sosyalizmin devrimle gerçekleşeceğine inananlar için de geçerliydi bence. Dünyanın karşı konulmaz bir mantıkla sosyalizme doğru gittiğine, devriminse ancak bu gidişi hızlandıracağına inanıyorlardı. Tabii bir de devrimin amacından çok kendisine bağlı olmak gibi bir tavır vardı: Kavgayı sevmek, kavga halini sevmeye dönüşüyor ve bu da ancak kavgayla ilgili şeylerin değerlendirilmesine yer bırakan bir düşünce atmosferi yaratıyordu. Buysa Asım Bezirci ve Fethi Naci'den söz ederken değindiğim o varolanın varlığını teslim eden ve onu eleştirirken anlamaya da çabalayan tavrın tam zıddıydı. Bu açıdan, 60'ların en yüksek sesli sol edebiyat hareketinin eleştiri tutumuna bakmak yararsız olmaz. İsmet Özel ve Ataol Behramoğlu, İkinci Yeni yi gerici bir edebiyat yapmakla suçluyor ve 40 Kuşağı olarak bilinen sosyalist şairleri de yetersiz buluyordu. Ama dolaysızca etkilendikleri İkinci Yeni şairlerinin *nasıl* gerici olduğunu ve *niye* bir zamanlar kendilerini cezbettiğini anlatan yazılar yazmadılar. 40 Kuşağı onlara *niçin* ve *nasıl* yetersiz geliyordu, bunu anlatmadılar. İsmet Özel sonradan bir *Şiir Okuma Kılavuzu* yazdı, ama 50 sonrası şiirin getirdiklerinin ürünü olan bazı önemli sezişler içermesine karşın bu kitapta da serinkanlı bir tahlil çabasının izi yoktur, daha çok bir önermeler ve dualar toplamı gibidir. Kendi türeyişi üzerinde düşünmeyen, Marksizm'in sadece en temel duygusal ve siyasal boyutlarından beslenen bu eleştiri tavrı 70'lerde daha da egemen oldu. Burada, "Bunlar şairdir, eleştiriyi de başkaları yazaydı ya!" denemez. İkinci Yeni, en az yazan Cansever bile, kendinden önceki kuşakla, şairler ve sorunlar üzerinde düşüncelerini serinkanlı yazılarla ortaya koymuştu ve bu sadece kendi dönemindeki eleştirmen eksiğini kapatma çabası da değildi: Başka şairler üzerinde düşüncelerini geliştirirken kendi şiirlerini de derinleştiriyorlardı. Şiirle eleştiri arasında iki yönlü bir ilişki vardı. Tekrar edeceğim: Daha öncekilerin eleştirel başarısı, Marksizm'i kendi başına varolabilecek bir şey gibi almamalarına bağlıydı: Cemal Süreya'nın parıltısı, Mao ile Valéry'yi çakıştırmasından gelir; Turgut Uyar ın derinliği, ülkenin yenilenler tarihi üzerinde düşünürken varoluşçulardan esinlenen bir "sahicilik" kavramını hep gündemde tutmasından. Ahmet Oktay'sa zaten Stalinizm'e bağlı olmayan bir Marksizm'i daha sonraki bazı anlama teknikleriyle, mesela yapısalcılık ve alımlama estetiği ile eleştirel bir diyalog içine sokmaya yöneldiği için her zaman önemli yazılar yazıyor.

Ama bu eleştirmenlerde bile Cumhuriyet evrenselciliğinin ciddi bir sorgulanmaya uğramadığını söylemek gerek. Ya Turgut Uyar gibi yapıyor, dünyada başka edebiyatların olduğu ve yeni Türk edebiyatının da bunların bir kısmı (Batı) karşısında hep bir gecikme ve ikincillik konumunda bulunduğu gerçeğine gözlerini yumuyor, ya da Cemal Süreya gibi bunu başka dillere çevrilme olanağına indirgiyorlardı. Hep iyi Türk yazar ve şairlerinin *Batı* dillerine yeterince çevrilmemesinden, yabancı dillerde çıkan Türk edebiyatı antolojilerinin

iltimasa dayandığından yakınırdı Cemal, bu yapılsaydı son 40 yılın en iyi, en keskin şiirinin Türkiye'de yazıldığını bütün dünya anlayacaktı. Bu belki doğruydu; ama buradaki daha yapısal engellerin, *jeo-kültürel* olarak nitelenebilecek bazı temel sorunların farkında değilmiş gibiydi. İki temel engel. Bir: Türkiye, 1930'dan sonra kültürel olarak içe kapanmakla kendi "iyi" yazarlarını dışarıda tanıtacak kurumsal açılımları daha baştan imkânsızlaştırmıştı. Nazım'ın dünyada tanınmasını uluslararası komünist hareket sağladı; Türkiye'den kaçmak zorunda bırakılmasaydı bu da büyük olasılıkla gerçekleşmeyecekti. Yine kıyaslama: Hep küçümsediğimiz İran da Suudi Arabistan da başka yerlerde ve tabii en çok da Batı'da Fars ve Arap filoloji departmanları kurdurmak için büyük paralar ayırmışlardır. Bu fakültelerde çalışan kişilerin yayınladığı Arap antolojilerinde, Filistinli devrimci şair Mahmut Derviş'in şiirleri de yer alır. İki: Modern Türk edebiyatının dünyada algılanmasını ve bir uluslararası çerçeve içinde değerlendirilmesini önlemede Türk ulusçuluğuyla Batı oryantalizmi işbirliği yapmış gibidir. Batı'da yayınlanan ilk Osmanlı şiiri antolojisini hazırlayan E. J. W. Gibb'e göre Osmanlı edebiyatı Fars edebiyatının etkisi altındadır ve hiçbir zaman da onun düzeyine yükselememiştir; üstelik bu etki Gibb'e göre aslında muharip bir ulus olan Türkler'in özüne de aykırıdır, bu özü bozmuştur. Gibb'in Osmanlı'yı bir anda değersizleştiren bu çocuklaştırıcı hamiliği, tuhaf bir şekilde Tanpınar tarafından bile kabullenilmişti. "Garpten gelen bu ses, bize yeni şiirimizi ve bilhassa Namık Kemal'i tanıtmıştır," diyordu Gibb için, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* nde. Böylece yakın zamanlara kadar dünyada Türk edebiyatı Dede Korkut kitabından ibaret kaldı. Beni hep şaşırtan bir şey de bizim okur-yazarlarımızın bu noktadaki aldırışsızlığı. Çoğu zaman şöyle bir tavırla karşılaştım: "Ne önemi var Necatigil'in veya Tanpınar'ın veya Oğuz Atay'ın ve Talip Apaydın'ın başka dillerde okunmasının, hiç önemi yok, zaten çevrilse anlaşılmaz ki, onlar bizi anlayamaz ki!" Ama bunu diyen kişi başka ülkelerin yazarlarını okumuş, mesela *Anna Karenina* veya *Madame Bovary* üzerine uzun uzun konuşacak veya yazacak kadar kafa patlatmıştır! Kendi tavrının bir gocunma olduğunu, kendi adını koyamayan bir derin yaralanmanın körleşmiş bir semptomu olduğunu da anlayamıyordur. Düştüğü çelişkilerin de farkında değildir: Sen Baudelaire'i, İbsen'i veya Kawabata'yı anlıyorsun da bir Fransız, bir Norveçli veya bir Japon niye *Kuyucaklı Yusuf*u anlamasın? İbsen herkes için geçerli bir "evrensel insanlık özü" içeriyor da Reşat Nuri veya Yusuf Atılgan içermiyor mu? (Buna inananlar vardır.) Balzac'ın, Tolstoy'un başka yerlerde anlaşılmasını sağlayan şey, bunlardaki otomatik-etkili bir "öz" filan değil, önce çevrilmiş olmaları, sonra da eserleri üzerinde düşünülmesini sağlayan eleştiri ve yorum çerçevesinin yaygınlaştırılmış olmasıdır. Üstelik tek bir Balzac da yok, bir prizmanın farklı yüzlerinde beliren Balzac'lar var: Bir Amsterdamlı kadın işçinin okuduğu Balzac'la bir Lefkoşalı öğretmen erkeğin oku-

duğu Balzac birbirine hiç benzemeyebilir. "Bizi anlamazlar, anlamaları da mühim değil" tavrının ardında, *görülmekten* korkan, başkasının bakışından korkan bir çocuksu kabahatlilik hali de var. Bir zavallılığın görülmesinden utanmak gibi. Ama bu tavır, ciddi bir eleştirel teorinin gelişmesini önlemekle kalmaz, ürünü olduğu gecikmişlik ve ikincillik halinin de sürmesine yol açar. Bu ikisi birbirine bağlıdır aslında: Eğer bir ikincillik durumu varsa, bundan kurtulmanın tek yolu yine o durumla ciddi olarak yüzleşmekten geçer. Bu hem eleştiri teorisi için hem de edebiyat pratiği için geçerlidir. Oğuz Atay'ı bunca önemli kılan şey, Nabokov'un *Soluk Ateş*'indeki bir tekniği kendi *Tutunamayanlar*ında kullanması değil, bu zavallılık durumunun, bu zillet halinin çeşitli görünümleriyle yüzleşebilmesidir bence. Esinlendiği modelin rastlansal olmadığı da söylenmeli: Nabokov da romanlarında düşüş ve değersizleşme deneyimleriyle, zillet halleriyle uğraştı.

Cumhuriyet'in benimsediği *evrenselci içe kapanış*, kökleri daha eskiye giden bir zihinsel tembelliği de besledi, aydınları huzursuzluktan korurken gecikmişlik ve bağımlılık durumunun kültürel sonuçlarıyla ciddi olarak uğraşılmasını önledi. Siyasal bağımsızlık, tuhaf bir şekilde, kültürel kolonizasyonun ve çocuklaştırılmanın gerçek boyutlarının görülmesini önlemiş gibiydi. 60'larda Marksizm'in bu tatlı uyku halini bozması, kıyısından köşesinden yırtması beklenebilirdi, ama bu da tam olmadı. Başlar gibi olan bir kültür emperyalizmi tartışması, Coca Cola'ya karşı çıkmakla sınırlı kaldı. Marksistler sınıfsal olanı görebildiler ama *jeo-kültürel* kırılma ve çarpılmalarla hesaplaşmadılar. Marksizm'in evrimci yönü de bu evrenselci rehaveti destekliyordu: Sosyalist dünya, ulusal ve jeo-kültürel farklılıkların ortadan kalkacağı, unutulacağı bir dünya olacaktı, hatta yeryüzünün üçte birinde daha şimdiden öyleydi. Ama öyle olmadı; tersine, sınıfsal olana indirgenemeyen o jeo-kültürel çarpılma, 80'lerde sosyalist denilen dünyanın da sonunu getiren etkenlerden biri oldu. Bu evrenselci hayalcilik, eleştiride en çok ihtiyaç duyulan mukayeseli çerçevelerin de kurulmasını önlemiştir. 60-80 arasının en önemli verimlerinden biri Berna Moran'ın roman araştırmalarıydı; belki ilk kez bir dizi romanı bazı genel tematikler içinde ilişkilendiren bir çalışma yapılıyordu ve Moran'da tarihsel yöntem başka bazı yorum teknikleriyle, örneğin stilistikle, Northrop Frye'la başlayan mit eleştirisiyle zenginleştirilmişti. Ama bu çalışmanın yetersiz kaldığı yer de bir uluslararası karşılaştırma çerçevesiydi, böyle bir çerçeve yokmuş gibi davranıyordu. Türkiye'nin başına gelen model kayması, Moran'da Doğu-Batı çekişmesi olarak tanımlanır; ama bu, kültürün kendisinin *zaten* kullandığı adlandırmadır, Moran böyle yapmakla Peyami Safa ve Tanpınar'ın kendi söylediklerinin ötesine geçme veya altına inme imkânlarını daha baştan kısıtlamış oluyordu. Başka kültürler de Batı'nın karşısında bu ikincilleşme deneyimini yaşamışlardı, ama mesela Yunan, Arap, Hint kültürlerinde bu deneyim "Doğu-Batı so-

runu" diye adlandırılmıyordu. Bu adlandırma, birtakım klişelerin aşılmasını ve yapıtların hemen görülmeyen yönlerinin açığa çıkarılmasını sağlayabilecek olan böyle bir mukayese çerçevesini de engellemişti.

Şüphesiz, böyle bir şeyi tek bir kişiden, üstelik daha önce pek denenmemiş bir çalışma yolunu (tematik eleştiri) açma işini üstlenen bir kişiden beklemek haksızlık olur. Ama eksikliği de görmeliyiz. Türk edebiyatını bir uluslararası karşılaştırma çerçevesine yerleştirebilecek bir çaba 1980'de yine Fethi Naci'den geldi. Tarih önemliydi: Uluslararası ekonomiye açılma tartışmaları başlamıştı, o güne kadar uygulanan ithal ikameci büyüme modelinin sınırlarına ulaştığı söyleniyordu, Türkiye dünya ekonomisinin basıncını duymaya başlamıştı. Fethi Naci de "Türkiye'de roman var mı?" diye soruyordu. Ekonomiyi dış rekabete açma yolunda önemli bir tarih sayılan 24 Ocak'tan 8 ay, 12 Eylül'den de birkaç hafta sonra yazılmış bu yazının bazı bölümlerini buraya almak istiyorum: 'Zaman zaman bir romancımızın 'Türk romanı Avrupa romanı düzeyindedir,' gibilerden bir söz ettiği olur. Gerçekte, romancımız, 'Benim romanlarım Avrupa romanları düzeyindedir,' demek istemektedir, ama bunu açıkça söylemek pek kolay olmadığından, öteki romancıları hiç beğenmese de, zorunlu bir alçakgönüllülükle, 'Türk romanı Avrupa romanı düzeyindedir' der." Fethi Naci'ye göre bu doğru değildir, bir romanın gücünün tek sağlam ölçütü, onu ikinci bir kere okuma isteğidir ve Fethi Naci'nin de Tanpınar'dan başka yeniden okuma isteği duyduğu yerli romancı yoktur. Naci, Türk romanının geç kaldığını belirtir, gelişmesini geciktiren nedenler vardır: Osmanlı sosyo-ekonomik formasyonu özerk bireyin ortaya çıkışını engelleyen bir etkendir; düzyazı geleneğimiz yoktur; üstelik romanımız bizde eskiden varolan anlatı biçimlerinin geliştirilmesine dayanmıyordur, işe sıfırdan başlanmıştır. Daha önce başkalarının da işaret ettiği bu noktalar (özellikle de sonuncusu) önemsiz değildir, ama Naci'nin yazısının asıl yeniliği kurduğu ekonomik karşılaştırma çerçevesidir:

> Türkiye'de roman var mı? Ulusal sınırlar içinde varlığını duyuran bir roman var. Arada sırada dışsatım olanakları bulmasına rağmen (Bunda romanın yazınsal değerinden çok romancının pazarlama becerisi rol oynuyor!) gerçekte iç tüketime yönelik bir roman. (İç pazarı yitirmemek için roman çevirilerine karşı çıkan romancılarımız olduğunu unutmayalım!) Biz de eleştirilerimizde hep bu "ulusal sınırlar" olgusunu göz önünde bulunduruyoruz. Ama ulusal sınırlarımız dışında varolan (geçmişte ve bugün) romanla Türk romanını karşılaştırdığımız zaman ne oluyor? Bu yıl Trabzonspor Türkiye lig şampiyonuydu, Fenerbahçe de kupa şampiyonu; uluslararası ilk karşılaşmalarında biri Polonya lig şampiyonuna, öbürü Bulgaristan kupa şampiyonuna yenilerek elendiler. Evet, Türkiye'de roman var: Ne kadar futbol varsa o kadar.

Bu sözler galiba iyi karşılanmadı, insanlar sadece futbolla edebiyat arasında kurulan paralelliğe takıldılar. Oysa asıl önemli olan Türkiye'de 30'lardan

80'e kadar uygulanan ithal ikamesi politikalarıyla kültürel üretim arasında kurulan daha büyük paralellikti. Fethi Naci'nin benzetmesinde asıl model yerli beyaz eşya ve araba endüstrisiydi: Nasıl gümrük duvarları Koç'un Avrupa'dan patentini aldığı eskimiş ürünleri üstelik kötü bir mühendislikle yerli tüketiciye "yutturmasını" sağlıyorsa, Cumhuriyet'in bir kültürel içe kapanışla birlikte gelen evrenselciliği de evrenselin çeşitliliği ve sapa yollarıyla dolaysız temas imkânlarından büyük ölçüde yoksun bir okur çevresinin yerli ürünleri en modern ve evrensel işler olarak kabullenmesini kolaylaştırıyordu. Naci'ye göre, "Halide Edip'le Yakup Kadri'yi hâlâ büyük romancı sananlarımız" vardı. Herhangi bir dolaysız temas gerçekleştiğinde de çoğu zaman acılı, hatta travmatik bir deneyim oluyordu bu: İncinme, küsme, bezginlik, umutsuzluk, inkâr, kolaycı sinizm, beyhudelik duygusu veya kendini aşağılama. Ama Naci de bu önemli sezişi fazla ilerletemedi; varolanı anlamak için değil, küçümsemek için, dövmek için kullandı. Küçümsediği veya beğendiği Türk romanlarına bir de bu gözle yeniden bakabilir, modelle kopya ilişkisinin bu romanlarda nasıl belirdiğini veya nasıl gizlendiğini, ikincillik konumunun nasıl *yaşandığını* araştırabilirdi. Yapmadı.

Öte yandan, bu sezişin kendisi de, içerdiği kızgınlık ve tedirginlikle birlikte, şimdi artık "Avrupa"dan da ibaret olmayan uluslararası gerçeklikle ikinci bir temasın doğurduğu sıkıntıların ürünüydü. Birincisi Tanzimat'la Cumhuriyet arasında kalan dönemde gerçekleşmişti, ikincisi de 80'de başladı ve bugün de sürüyor. Sadece çevirilerin artışıyla da belirmiyor bu temas. Devletin eğitim ve kültür alanlarından çekilme eğilimi de aradaki koruyucu duvarın parçalanmasına yol açıyor. Burada, senin söylediğin gibi "politikaya, doğrudan politik alana mesafe alma arzusu"ndan çok, bir yandan politikanın aktörlerinin çeşitlenmesinden, örneğin devletler, sınıflar ve partiler kadar bölgeler, etnik gruplar ve büyük şirketlerin de birer oyuncu olarak siyasal alana girmesinden, öte yandan da politikanın kültürelleşmesinden, kültürün dolaysız bir nüfuz aracına dönüşmesinden söz etmek gerekir bence.

SEMİH SÖKMEN: Edebiyat eleştirisini, bugün "disiplinlerarasılık" dediğimiz şeyin ve oradan kültür incelemeleri dediğimiz alana girişin ilk öncülerinden biri olarak görüyorum. Eleştiri faaliyeti felsefede, toplum ve insan bilimlerinin farklı alanlarında okumaları olan bireyler –hem yazar hem okur, alımlayıcı olarak– varsayıyor. Ama bu bireyler günümüzde gitgide kendilerini daha yalnız, daha dar ve kapalı bir alana itilmiş buluyorlar. Öte yandan kültürel ürünlerin üretimi hiç de azalma göstermiyor, tarihinin hiçbir anında olmadığı kadar piyasalaşıyor. Bütün bunları nasıl açıklamalı?

ORHAN KOÇAK: Evet, Türkiye de dahil hemen her yerde, farklı disiplinle-

rin ilişkilendirilmesinde edebiyat araştırmalarının önemli rol oynadığı doğru. Ama disiplinlerarası çalışmayı edebiyat eleştirisiyle sınırlayamayız: Marx'ın, Weber'in, Simmel'in çalışmaları da değişik disiplinleri kapsıyordu ama edebiyat hiçbirinde asıl önemli ilgi odağı değildi. Disiplinlerarası çalışmada edebiyatın öncelikli bir yer kazanması sanıyorum 30'larda Almanya'da Frankfurt Okuluyla, Fransa'da da Bataille ve *Critique* dergisiyle başlamıştır. Senin "yalnızlaşma" dediğin şeyle çeşitli bilgi dallarında görülen sentezci çabalar arasındaki ilişkinin de uzun bir tarihi var. 18. yüzyıl sonuyla 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkıyor. Bu dönemi belirleyen olgulara bakalım: Fransız Devrimi ve bir yandan kitlelerin bir yandan da özerk bireyin sahneye çıkışı; sanayileşme ve şehirleşme; uzmanlaşmanın ve işlev ayrışmasının belirginleşmesi; Romantizm. Karşıt eğilimler: Bir yandan eski yerel bütünlüklerin çözülmesi, dağılması, bir yandan da tümeli temsil veya tasavvur etme iddiasında olan yeni birimlerin (birey, ulus-devlet, sınıf) sahneye çıkışı. Bu gerilim Kant'ın sistematiğinde ifadesini bulur. Kant'ın üçlemesi, daha önce birbirinden çok ayrışmamış alanların özerkleşmesini yansıtır: teorik alan, pratik alan, estetik alan. Kant yine de estetik alanın öbür iki alan arasında bir köprü olabileceğini düşünmüştü. Maddi bölünme ve parçalanmaların ideolojik telafisi olarak estetik ve sanat – Romantizmin bu önermesi, daha sonraki anti-Romantik avant-garde akımlarca da benimsendi: Hayatı dönüştüren güç olarak hayalgücü ve sanat. Teoride de bu "telafici" anlayışa denk düşen çabalar sürüp gitti: Hegel ve bütün bir uzviyetçi paradigma; Bergson ve "yaşam-felsefesi"; fenomenoloji ve varoluşçuluk; hatta görünürdeki anti-hümanist iddialarına karşın Foucault.

Ama bugün "kültür incelemeleri" olarak adlandırılan ve esas olarak kadın, eşcinsel ve bağımlı etnik ya da dinsel grup sorunlarını inceleyen çalışmaların bu daha eski sentezci yaklaşımla –Foucault dışında– hiçbir ilişkisi yok. Hatta onun tam tersi olduğu da söylenebilir: Tümel özne ve bütüncü tasavvur fikrini eleştiren ya da reddeden, onun yapıbozumunu yapmaya yönelen çalışmalar bunlar. Estetik alanın özerkliğini ve dokunulmazlığını da reddediyorlar. Bugün Batı'da varolan sanatsal ve edebi *kanon*'ları bir evrensel öznenin ifadesi olarak değil, sadece "Batılı beyaz erkek öznenin" yanılsamaları olarak görme eğilimindeler. Bugün Harold Bloom gibi bazı eleştirmenler, bütün bu kültür incelemeleri anlayışını *ressentiment*'ın ve "haset kültürünün" ayaklanması olarak mahkûm ediyor. Bu kısmen doğru olsa bile kültür incelemelerinin yeni kapılar açtığını ve bu kapılardan sadece edebiyat araştırmalarına değil, hukuktan antropolojiye kadar bir dizi disipline de yeni yeni enerjilerin aktığını görmek gerekir. Yeni ihtiraslar, yeni dağılmalar, yeni çözme teknikleri – eski tümelci romantik tasavvur için üstesinden gelinmesi gereken yeni görevler.

Bu türden araştırmalar Türkiye'de henüz çok yeni ve şimdilik sadece kadın araştırmalarıyla sınırlı. Ama etnolojinin, folklorun, hatta psikanalitik yön-

temin de katkısıyla önümüzdeki yıllarda daha geniş bir çalışma alanı bulması mümkündür. Kürtlerin mücadelesi de önemli rol oynayabilecektir burada. Daha önce üzerinde durduğumuz model-kopya ve kültürel sömürgeleşme sorunlarının da bu çalışmalarda yeniden değerlendirilmesi beklenebilir. Ama burada da Türkiye'nin farklı bir durumu var: Batı'da gerek eski türden sentezci yaklaşımlar gerekse bugünün kültür incelemeleri şu üç şeyi veri alıyordu, bunlara karşı hem bir tepki hem de bir düzeltme çabasıydı: Bir, alanların özerkleşmesi; iki, özerkleşen sanatın bir tür dokunulmazlık kazanması; üç, daha önce de değindiğimiz gibi, geniş, hegemonik, kapsayıcı *kanon*'ların oluşması. Türkiye'de bu üç koşul da tam olarak gerçekleşmedi bence. Derinlemesine bir işlev ayrışması ve uzmanlaşma olmadı; sanayileşme tam gerçekleşmeden bir post-endüstriyel döneme, bir spekülasyon ekonomisine geçildi. Kişi hakları gibi sanat da hiçbir zaman tam dokunulmazlık kazanmadı; siyasal otoritenin müdahalesinden tam kurtulamadan pazarın taleplerine cevap vermeye başladı: Özerk yapıt, 1950-70 dönemiyle sınırlıdır. Görece geniş ve hegemonik bir *kanon* da oluşmadı. Şimdi, bu üç etkenin fetişleştirici sonuçlarına karşı geliştirilen araştırma teknikleri, bunların aslında varolmadığı bir ortamda nasıl uygulanabilecek? Sanatı gökten yere *ustalıkla* indirmek isterken, aslında hiç kanatlanmamasını isteyen güçlere mi hizmet ediyor olacağız? Yapmadan bilemeyiz.

SEMİH SÖKMEN: Edebiyat kuramları karşısında, yer, coğrafya, mekân kendini dayatıyor. Latife Tekin'in *Berci Kristin Çöp Masalları*'nın İngilizce'ye çevrilip yayınlanmasından bir süre sonraydı. İstanbul çöpleri patladı, çöplerin üstünde yaşayan insanlardan ölenler ve yaralananlar oldu. Ertesi gün Latife Tekin'in İngiliz yayımcısı telefonla aradı. Olayı duyunca çok şaşırmıştı ve inanamamıştı. "Gerçekten çöpler patladı mı?" diye soruyordu. Hani sanki bir kurgunun tarif ettiği mekânın bu kadar gerçek olması, üstelik geride kalanla değil, olacak olanla ilgili olması edebiyatı edebiyat olmaktan çıkarıyormuş gibi... Latife Tekin ilk kitaplarını yayımladığında kimileri Marquez için kullanılan kavrama atıfla "büyülü gerçekçilik, vb." tanımlamalar kullanmışlardı. Bu tanıma Batı literatüründe o yıllarda bol bol rastladım. Oysa büyü müyü yok... Üçüncü Dünya, çevre söz konusu olduğunda, edebiyat gündelik kaba gerçeğin doğrudan saldırısı altında... Yani edebiyat istediği kadar kendi alanına çekilmeye çalışsın, istediği kadar gerçekle arasına mesafe koymaya çalışsın, sanki eğer çevre ülkede ise bunu başaramazmış gibi... Gerçekçi kalmaya mahkûmmuş gibi... Bir yayımcı olarak benim için çok ilginç bir anekdot bu. İnsana tuhaf bir burukluk, acı ama aynı zamanda şaşıran Batılı karşısında muzip, sinsi bir neşe veriyor. Anlatmak istediğime bir örnek daha vermek istiyorum, ama örnek bu sefer ithalat/ihracat rejimi açısından ters yönde. Yani Türkçe edebiyat Batı diline çevrilmiyor. Türkçe'ye çeviri söz konusu. Bir tarihte Metis'te polisiyeler ya-

yımlamaya başladık, hâlâ da yayımlıyoruz. Amaç okuma sürecini birbirinden çok farklı kültürel birikime sahip, alışmış olduğumuzdan daha geniş bir okur kesimi için keyif ve zevk alınacak bir etkinlik olarak kurmak, tanımlamaktı. Zaman zaman bu dizi hakkında kısa tanıtım metinleri yazdım, konuşmalar yaptım. Polisiye okumakla ilgili olarak... Ama bir türlü istediğim gibi olmuyordu, kendi söylediğime kendim inanmıyor gibiydim... Sonra bir anda farkettim ki benim zihnim baştan aşağıya polis dayağıyla, işkenceyle, devlet şiddetiyle doluydu. Kilit mesele şuydu: Batı edebiyatının bir türü olarak polisiye, polisiye olabilmek için bir minimum hukuk varsayıyordu. Ancak bazı hukuksal önermelerin varlığı, geçerliliği, ilkeliliği ve uygulanıyor olması sayesindeydi ki öyküler polisiye olmaya hak kazanmışlardı. Oysa kişi hak ve özgürlüklerinin hiçbir teminat altında olmadığı, bu minimum hukuğun olmadığı Türkiye gibi bir yerde, bugünün koşullarında, suçla, suçluyla, polisle ilgili bir oyunu insanlara sunmak, oyunun neşesiyle sunmak neredeyse imkânsız. Bu yüzden coğrafya kendini dayatıyor, dedim. Genel kuramların yetmediği yerde eleştiri ne yapabilir? Mekân eleştiriye nasıl dahil edilebilir? Bu açıdan Türkiye'de edebiyat eleştirisi kendi özgül araçlarını, tarzını yaratabiliyor mu? Bir süreklilik, bir gelenek yaratabiliyor mu?

ORHAN KOÇAK: "Üçüncü Dünya söz konusu olduğunda edebiyat gündelik kaba gerçeğin doğrudan saldırısı altında," diyorsun, "ne kadar çabalarsa çabalasın kendi alanına çekilemiyor, gerçekle arasına mesafe koyamıyor, hep gerçekçi kalmaya mahkûmmuş gibi." Yerli polisiyenin cılızlığı veya beyhudeliği saptamasıyla da birleştirildiğinde çok önemli bir önerme bu. Fredric Jameson da "Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı" başlıklı yazısında benzer bir gözlemde bulunmuş, bağımlı ulusların romanlarının çoğu kez birer "ulusal alegori" olduğunu söylemişti. Seninki de onunki de önemli saptamalar. Ama hem doğru hem yanlış olduğunu söyleyeceğim ben. Üstelik doğrudan çok yanlış.

Doğru. Devletten bağımsız bir kamusal alanın ve buna bağlı kişisel dokunulmazlıkların eksikliği veya cılızlığı polisiye için zorunlu olan bir hukuksal *örtünün* oluşmasını da engellemiştir. Aynı eksikliğin, otoritelerden önce kendine hesap veren, öncelikle kendi maddi ve biçimsel mantığının gereklerini yerine getirmeye çalışan özerk yapıtların üretilmesine uygun bir estetik alanın şekillenmesini zorlaştırdığı da söylenebilir. Üçüncü Dünyalı yazar, siyasal olanın basıncını daha dolaysızca hisseder gibidir.

Ama fazla genel olduğu ölçüde çok yanıltıcı da olabilecek bir saptama bu. Bir kere, Birinci Dünya'nın kendi içindeki farklılıkları hesaba katmıyor. Dediğin gibi, "mekân" önemlidir, gittikçe daha önem kazanıyor belki, ama sorun sadece ulusal ya da jeo-kültürel mekânlara indirgenemez: Sınıfsal ve en geniş

anlamıyla sosyal mekân ayrışmaları da var. Mesela Amerika'da siyahların yazdığı romanlarda "sosyal içerik" beyazların yazdığı romanlardakinden daha belirgin. Öte yandan, bir bütün olarak Amerikan romanı, Henry James ve Faulkner'inkiler bile, bana çoğu İngiliz ve Fransız romanından daha politik görünmüştür. Ama Jane Austen, Virginia Woolf, Kafka veya Robbe-Grillet gibi "apolitik" sayılan yazarlardaki politikayı aramak ve deşifre etmek de mümkün. Deleuze ve Guattari bunu Kafka için yaptılar. Edward Said, Jameson, Terry Eagleton gibi eleştirmenler, İngiliz ve Fransız romanının sembolizmasında emperyalizm olgusunun nasıl *gizlendiğini* ve nasıl *ele verildiğini* araştırdılar.

İkinci olarak, "Üçüncü Dünya romanı" denen şeyin de Mahmut Makal'ın *Bizim Köy*'ü gibi belgesellerden ibaret olmadığını biliyoruz. Hem fotoğraf gerçekçiliğiyle hiç ilgisi olmayan yerel anlatı ve süsleme geleneklerinin, hem de 18. ve 20. yüzyıl Batı Avrupa romanlarının belirgin izlerini taşır Üçüncü Dünya'nın kuvvetli romanları. Kemal Tahir veya Narayan'ı, Alejo Carpentier veya Yaşar Kemal'i düşünelim. Belki şu söylenebilir: Üçüncü Dünya'da ayrıntılı ruhsal analizlere giren, "özerk bireyin" ruhsal ve ahlaki serüvenini anlatan romanların oranı daha azdır. Azdır ama hiç yok da değil: Cortazar'ın *Seksek*'ini düşünelim, yine Tanpınar'ı, Sabahattin Ali'nin *Kürk Mantolu Madonna*'sını, Bener'in *Buzul Çağının Virüsü*'nü, Karasu'nun aslında bütünlenmeyen bir roman olan *Troya'da Ölüm Vardı*'sını, Atılgan'ın *Aylak Adam*'ını veya Oğuz Atay'ı düşünelim. Şu da var: Batı romanında anlatılan ruhsal olgunlaşma ve aydınlanmayı bizde daha çok hikâye üstlenmiş gibidir: Sait Faik'i, Tomris Uyar'ı düşünelim. Belki asıl üzerinde durulması gereken konu da bu *tür kaymasıdır*: Neden Batı'da romanın yapabildiği bir işi bizde daha çok hikâye yapabiliyor? Neden ruhsal sınav ve aydınlanış, romanda olduğu gibi bir toplumsal ortam içine değil de hikâyede olduğu gibi anlık deneyimler içine yerleştirilebiliyor?

Latife Tekin konusunda söylediğine gelirsek, asıl önemli olan, çöp dağının patlamış olmasından çok, Tekin'in çöpü dilsel bir patlamaya dönüştürmesidir bence. Tekin'in burada andığım yazarlardan daha az "edebi" olduğunu sanmam, belki daha edebi olduğu bile öne sürülebilir: Vüs'at Bener ve Tomris Uyar gibi yazarlarda görülen şey, kendisi dilsel olmayan bir kayıp gerçeğe ulaşmak için çok esnetilip inceltilmiş bir dilin kullanılmasıdır; Latife'deyse gerçeğin kendisinin dilselleştiğini görüyoruz. Bu da sınıfsal ve tarihsel mekân farklarıyla belirlenen bir olgu elbet: Onun kahramanları, 70'lerin, 80'lerin kent yoksulları; artık Orhan Kemal'in kişileri gibi yarı-dilsiz olmayan, ama şimdi de dilden, dilsel jestlerden başka birşeye sahip olmayan insanlar, ancak dilsel jestlerin yardımıyla ayakta kalabilen insanlar. Yine ithal ikameci modelin sınırlarına ulaştığı, fabrikaların artık büyümediği bir dönemin insanları. Bu açıdan, en kuvvetli kitabı *Buzdan Kılıçlar* dır bence. Kitabın hemen başında şöyle deniyor: "Yoksulluk ölüm kadar kesin ve keskin olan tek şeydir ve yoksullar bu ger-

çeğin baskısına direnebilmek için, yoksul olmayanların asla öğrenemeyeceği sessiz işaretleri ve gizli dilleriyle yüzyıllardan beri durmamacasına mırıldanıyorlar." Bizi aldatmasın buradaki "yüzyıllardan beri" sözü: Bu da aynı gerçeğin baskısına direnebilmek için başvurulan bir mitleştirme, demek bir dilselleştirmedir. Romanın kahramanı Halilhan Sunteriler'in eski Volvo'su bile bir mittir, bir söylemsel veya anlatısal jesttir: "Otocu çırakları, mesleği öğrendik ayağına, volvoya derhal bir mazi uydurup ahaliyi kışkırtmışlardı." Sunteriler soyadının da yine bir dil jesti olan o "sunturlu küfürleri" çağrıştırdığını da söyleyebilirdim, ama bu kadar ileri gitmeyeceğim. Adorno'nun zalim bir gözlemi geliyor aklıma: Yoksullar yeterli yiyecek bulamadıkları için sözcükleri çiğner, eğip bükerek onlara plastik bir nitelik kazandırırlar, gibi bir şey diyordu: Sunteriler sündürürler.

SEMİH SÖKMEN: Başka bir yere geçmek istiyorum. Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ı yayımlandığında her kitaba nasip olmayan eleştirel incelemelere, tartışmaya yol açmıştı. Ben bu kitabı çok severek okumuştum. Bir süre sonra sen bu kitapla ilgili incelemeni yayımladın. Yazında, kitap karşısında benim de sezip düşündüğüm, ancak asla öyle ifade etmeyi beceremeyeceğim bir dil bulmuştun. Ve kitabı Türkiye'nin 1980 sonrası kültürel hali içinde benim de katıldığım bir yere oturtuyordun. O zaman demek ki edebi bir ürünü sevmek sevmemek başka bir şey, içinde yaşadığımız Zaman'da anlamlandırmak başka bir şey diye düşündüm. Yani yazın sadece Orhan Pamuk'u ve *Kara Kitap*'ı değil, hepimizi, herkesi, bir durumu anlatıyordu. Bu "zaman" edebiyat eleştirisini de kesen bir eksen. Yani neyin ne zaman, hangi koşulların içine yayımlandığı çok önemli. Sence bu "zaman" yazar için de bu kadar önemli mi?

ORHAN KOÇAK: Kendi yazım üzerine laf etmek sıkıcı geliyor bana. Hangi duygular içinde yazdığımı anlatırsam belki daha faydalı olabilirim. *Kara Kitap*'ı kimi bölümlerinden çok keyif alarak, ama alttan alta hep süren bir tedirginlikle, bir tatsızlık duygusuyla okudum. Deney, deneysellik ve deneyim gibi kavramlarla anlattığımız şey, bu kitapta kendi amaçlarına "ihanet etmiş" gibi gelmişti bana: Deneyimin koşulu ve vaadi olan başkalık düşüncesi, "öte yer" düşüncesi, tümüyle bir yana bırakılmış ve her şey aynının çeşitlenmelerine indirgenmiş gibiydi. Ama zevklerine ve moral seçişlerine güvendiğim insanların, aralarında senin de bulunduğun bazı kişilerin bu romana bayıldığını da görüyordum. Biraz sıkıldım; kimbilir, kendimden gizlediğim bir haset de duymuşumdur belki. Kitabı dışsal ölçütlerle yargılayıp mahkûm etmeden, kendi taleplerine göre yorumlamaya, yorumlamak anlamında icra etmeye ve yetersiz kaldığı noktaları bu icra içinde görmeye/göstermeye karar verdim (karar verdim!). Geçenlerde bir daha baktım bu yazıya, çok iyi yapamadığımı gördüm.

İki bakımdan: Romanın bazı yerlerinden gerçekten zevk almıştım, bunu aktaramamışım; öte yandan senin bulduğunu söylediğin tarihselliğin gereğini de yapamamışım. Bu kitabı benzer teknikler, temalar ya da duyarlıklar içeren birtakım yabancı romanlarla bir araya getiren bir mukayeseli çerçeveyi geliştirememişim. Bir daha sefere, artık.

SEMİH SÖKMEN: Orhan, bu söyleşi ve yazışma için çok teşekkür ederim. Büyük bir zevk oldu benim için...

—

Ekim 1997
METİS TARİH TOPLUM FELSEFE

David Harvey
POSTMODERNLİĞİN DURUMU

Çeviren: Sungur Savran

Son yıllarda günümüz dünyasını betimlemede kullanılan "postmodern durum" üzerine, postmodern kültür, mimari, sanat ve toplum üzerine pek çok şey yazıldı. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*'nda başlangıç olarak terimin farklı anlamlarını inceliyor ve modernizm sonrası toplumsal yaşantıyı anlamakta bu kavramlaştırmayı kullanmanın ne ölçüde uygun ve yararlı olduğunu tartışıyor.

Ancak *Postmodernliğin Durumu*, bir kitap olarak bundan çok daha fazlasını vaat ediyor. Yazar, Aydınlanma'dan günümüze uzanan dönem boyunca modernizmin toplumsal bir tarihini kuruyor ve modernizmin politik ve toplumsal düşünce ve hareketler içindeki, sanat, edebiyat ve mimarideki ifadelerini inceliyor. En dikkat çekici ve Harvey'e özgü vurgulama ise, zaman ve mekân algılamalarımızın yine zaman ve mekân boyunca nasıl bir değişim gösterdiği ve bu değişimin bireylerin değerleri ve toplumsal süreçleri üzerinde nasıl etkili olduğudur.

Bu kitap sadece doğrudan sosyal bilimlerle ilgili olanlar için değil, günümüz dünyasındaki değişimleri anlamakta ısrarlı olan, araştırmaktan çekinmeyen genel okur için de son derece ilgi çekici... Son dönemde, düşünce tarihine ve zihniyetlerin toplumsal ve politik değişme ile ilgisinin kurulmasına yapılmış zengin bir katkı...

METİS YAYINLARI
İpek Sokak no. 9, 80060 Beyoğlu
İstanbul

MURATHAN MUNGAN ve SUSKUNLUĞUN SÖZCÜKLERİ*

Zeynep B. Sayın

I.

"Bugün insanın evindeyken kendini evinde hissetmemesi bir ahlak sorunudur."

Adorno

Türk edebiyatında otel imgesi bolca vardır: Edip Cansever'in, Bilge Karasu'nun, Güven Turan'ın otelleri, *Anayurt Oteli, Han Duvarları.* Yol üstünde konaklanan yerlerdir oteller; gezginlerin gecebirliğine kaldığı yerlerdir, ertesi gün yola devam edilecektir. Geçmişinin göçebeliği yansılanır belki bu otel imgelerinde; çünkü geçmişinde gezgin bir kültürdür Türk kültürü, bir kere kaldığı yerde bir daha konaklamayan, yoluna devam eden bir kültürdür. Kaldı ki kültür sözcüğüne yakışan bir uzamdır otel: Çünkü yerinde saymaz hiçbir zaman kültürler, farklılaşarak sürekli değişir, yollarına devam ederler. Bu nedenle sürekli bir devingenlikten sözetmek gerekir kültürden sözederken, çünkü yalnızca kök salmış kuşakların anlatıları değildir kültürler; her yeni konaklamayla biçim değiştirir, eski anlatılara yenilerinin katıldığı başka bir anlatıya dönüşür, melezleşirler.

Garip bir uzamdır otel, en azından iki farklı coğrafyayı birlikte imler: Geldiği ve gideceği coğrafyanın yükünü aynı anda taşıyan, bu yüzden birinden ötekine geçiş sağlayan bir uzamdır. Başka bir deyişle geçmişi geleceğe çevrimler oteller; her ikisinin kesişim noktasında bulunur, farklı zamanların çağlarına aynı anda gönderme yaparlar. Bu nedenle geleneği olduğu gibi yeniliği de içinde barındıran, yol aldıkça yüklerde taşınan birikimi sürekli değiştiren, kaygan bir zemin üzerinde yersizyurtsuzluğundan (Deleuze) soluk alan bir deneyimdir otel deneyimi; otellerde konaklayan kültürler kendileriyle hiçbir koşulda özdeş

* Bu yazı, Murathan Mungan'ı bir okuma denemesi: ancak okuma denemelerinden yalnızca biri. Çünkü onun yalnızca politik boyutunu tartışarak, öteki boyutlarını geçici ve bilinçli olarak ihmal etmekte.

kalamayacak, geçmişleriyle aralarında açtıkları bir farklılıktan yaşayacaklardır. Çünkü gezginlikleri bitip otelden evlerine döndükleri zaman bile geçmişte bırakılan bir eve geri dönemeyecektir kültürler hiçbir zaman; geçmişte kalan ev sonsuza değin geçmişte kalmış olacak ve kültürler, kaçınılmaz bir değişimin ve melezleşmenin izini süreceklerdir. Kaldı ki otellerin gezginliğine karşın basbayağı bir ahlak sorunudur artık evlerin yerleşikliğinde ısrar etmek, çünkü "İçinde büyüdüğümüz geleneksel meskenler tahammül edilemez bir hale gelmişlerdir: Bunlardaki her türlü konforun bedeli bilgiye ihanet etmek, her barınak izinin bedeli aile çıkarlarıyla küf kokulu anlaşmalara girmek..." demektir. [1]

Otellerin gezginliğine karşın yerleşik bir uzamdır ev; bilindiği üzre ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökenidir ve sonsuza değin kendiyle özdeş kalmayı amaçlamakta, kendi zamanını sonsuz kılmak istemektedir. Bu bağlamda yersizyurtsuzluğun karşısında bir yerleşiklik isteğidir ev; kaygan bir uzama karşı kendini sabitleme, kültürel kimliklerin özdeşliğini koruma isteğidir. Ne var ki ahlaki açıdan "amacı küçük adasını sömürgeleştirmek olan Robinson Crusoe değil, olağanüstü şeyler ya da yasadışılık duygusunu hiç kaybetmeyen ve bir bedavacı, fatih ya da yağmacı değil de her zaman bir gezgin, geçici bir misafir olan Marco Polo"nun yanında olmak, kaçınılmaz görünmektedir. [2]

Ancak gezgin olmak istedikleri için değil, yerlerinden edildikleri ve sürüldükleri için otellerde konaklamak zorunda kalan kültürler de vardır. Bu bağlamda bir yandan Clifford kültürel bir nomadolojinin çekincelerini vurgularken öte yandan Spivak haklı bir kaygıyı dile getirir: "Herkes melezdir, iyi, güzel," der bir söyleşisinde, "yerkürenin melezliğinden söz ediliyor, yeni uluslararası akademisyenin narsisizmi bu. (...) Bin kere verdiğim bir örneği bir daha vermem gerekirse, bazıları açlık çeker, bazıları rejim yapar, bazıları zafiyet geçirir ve yine bazıları açlık grevi yaparken kilo kaybeder. (...) Kilo kaybını insanların nasıl olduğunu anlamak için genel bir kavrama dönüştüremezsiniz. Melezlik sorunu da koskoca toplulukları örnek olarak vererek demografik nosyonların feci şekilde zedelenmesine yol açıyor."[3]

Ne denli albenili olursa olsun, ayırt edici tek ilke olarak gezginliği ve melezliği sorgulayan bir tavırdır bu; otellerde konaklayan kültürler, her ne kadar – en azından– iki farklı çağın zamanını birden yaşarlarsa da, kimileri istem dışı

1. Adorno'dan alıntılayan Edward Said, *Entelektüel. Sürgün, Marjinal, Yabancı*, Ayrıntı, İstanbul, 1995, s. 61.

2. Said, *a.g.e.*, s. 63. Burada bir açıklama yapmakta fayda var: Kuşkusuz Bachelard'ınki gibi bir ev varlıkbilimini bilinçli olarak gözden kaçırıyor bu yazı. Amacı, evi yalnızca yerleşiklik olarak kurgulayarak öteki boyutlarını bu çerçevede gözardı etmek.

3. Gayatri Chakravorty Spivak'la Peter Osborne'un 1994'te yaptığı söyleşiden: "Setting to Work (Transnational Cultural Studies)", *A Critical Sense. Interviews with Intellectuals* içinde, der. Peter Osborne, Routledge, New York ve Londra, 1996, s. 169.

bir yaptırım sonucu orada konaklamak zorunda bırakılmışlardır. Çağımızın tanık olduğu soykırımlar, istemleri dışında otellere yollanan kültürlere verilecek en iyi örnektir.

Nitekim Murathan Mungan'ın özyaşamöyküsel kitabı *Paranın Cinleri*'nde[4] betimlediği kültür de bir sürgün kültürüdür ve bu kültür kentinden istemeden olmuştur. Soyağacı 1647 yılına dayanan bir kültürdür bu; Arap emirleriyle Kürt beylerinden oluşur ve 1925 yılında Şeyh Said ayaklanması sonucu Mardin'den sürülür. Türkiye'nin değişik yerlerine gönderilerek hapse atılan bu ailelerin sahipsiz kalan topraklarına başkaları gelir oturur ve başka bir kültür kendini yavaş yavaş yaratmaya başlar. Mungan, başka birçok kitabında yaptığı gibi *Paranın Cinleri*'nde de eski ve melez bir kültürün yok olmaya yüz tuttuğu, onun yerine başka birinin kök salmaya çalıştığı çalkantılı Türkiye yıllarını betimler.

Kentte Türkçe dışında bir dil konuşmak yasaklanır; belediye görevlileri Arapça ve Kürtçe konuşanlara para cezası keserler. Şiddetin, dehşetin ve suskunluğun egemen olduğu yıllardır. Yeni kurulan ulus adına Türkiye'nin Doğu'sundaki gezginlik ve melezlik yasaklanır. Göçebe değil, kurulu bir düzene geçilecektir ve bu düzenin kendini sabitleştirmesi, kültürünü yeniden tanımlaması ve ona yeni bir geçmiş icat etmesi gerekecektir. Her milliyetçilik kendi milletini icat etmek zorunda kalmıştır çünkü; Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadronun da eskinin yerine yeniyi koyarak kendini gerçekleştirmesi gerekmiştir. Ne var ki türdeş bir kimlik oluşturmak zorundadır kendine her ulus; oysa "değişik kültürleri barındıran, değişik dillerin konuşulduğu, değişik inançların bir arada yaşadığı bir şehir"dir[5] Mardin ve Mungan, "çok eski bir mezhep olan Şemsiler gibi güneşe, ya da Yezidiler gibi Tavus-u Azam'a tapanların da olabileceğini, hatta olması gerektiğini,"[6] orada öğrenmiştir. Çocukluğunda Arapça ezanla Latince ilahileri aynı anda dinlemiştir. Farklı kültürlerin kesiştiği melez bir uzamdır Mungan'ın çocukluk kenti; farklı kültürleri birbirine ekleyerek büyümüş bir yerdir. Ancak yeni kurulan devlet, bütün farklılıkları tek bir Türklük söylemi içinde eritmek, erimeye razı olmayanı da zorla sürmek, bastırmak, hapse atmak ister.

Malum olduğu üzre öykünün devamı ürkütücüdür: 1990 yılına gelindiğinde, her yer askeri bölgenin yasak işaretleriyle doludur. Sokaklarda yürüyenler, üzerlerinde karanlık gözler hisseder. Küçük kız çocukları bile yabancılardan kaçar olmuştur. Ulus, kendini sabitleştirmek uğruna temizliğe girişmiş ve kültürleri yerinden etmiştir. Üstelik yalnızca yerlerinden olmakla kalmamıştır sürülen kültürler, seslerinden de olmuşlardır. Çünkü kendilerine yalnızca bir geçmiş yaratmakla yetinmez uluslar; ortak bir gelecekleri ve ortak bir dilleri de

4. Mungan, Murathan, *Paranın Cinleri*, Metis, İstanbul, 1997.
5. *A.g.e.*, s. 17. 6. *A.g.e.*, s. 17.

olsun isterler. Ancak bu ortak dil ve gelecek, ortak ve türdeş bir kültürün dili ve geleceğidir ve ayrıksı öğeler suskunluğa itilecektir.

Oysa zorla konuşturulmak denli acı verir suskunluk. Murathan Mungan bu suskunluğun izini sürer. Çünkü egemen söylemin türdeş ezberini sürdürme isteğidir aynı anda suskunluk talebi; bir yandan ısrarla egemen söylemi sürdürmeye zorlarken, öte yandan onun sözcüklerini kullanmayı reddedeni susturmak ister. Bu nedenle çifte bir şiddet uygular: kendi söylemini konuşmaya, diğerlerini susmaya iter.

Kaçınılmaz bir türdeşlik ve iktidar talebidir bu: Kendi iktidar söylemi içinde, geri kalan suskunlukları temsil eder – "Onlar, kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir." İşte bu yüzden Murathan Mungan'ın ana izleğini oluşturan Türkiye'nin Doğu'su şiddete ve suskunluğa maruz kalmış, kendi adına konuşamamış, kendi tarihini oluştururken dışarıdan gelen bir güçle *diaspora* olmaya zorlanmıştır.

Ne var ki yalnızca toplumsal bir sürgün değildir bu; aynı zamanda Doğu'ya uygulanan semiyolojik bir baskı vardır ve Mungan'ın yapıtı, uygulanan semiyolojik baskıya ve zorlanan suskunluğa bir ses kazandırma çabası olarak görülmelidir. Kanımca Mungan'ın yaptığı, susturulan kültürlerin ortak belleğini dile getirerek onlara yeniden birer özne konumu bahşetme çabasıdır. Bu yüzden *gurbete çıkmış halklara* geçmişlerini hatırlatır sürekli Mungan, onun da gurbetidir bu; isteyerek yola koyulan kültürlerden farklı olarak onlar, buna zorlanmışlardır: "Dersimiz Tarih. Unutmayın kaldığımız yeri/ yenilmedik daha/ Masal alın koynunuza. Belki dönemeyiz uzun zaman/ Masallar hatırlatır size doğduğunuz yeri/ ilişkiler iklimini/ çocukluk taşınabilir bir şeydir/ alınsa da elinden geçmişi."[7]

Kültürü kendiyle özdeş ve sabit kılma isteğinin bedeli, başka kültürlerin dilini ve tarihini ellerinden almaktır. Kaçınılmaz olarak geleneğin bir direniş stratejisine dönüştüğü bir süreçtir bu, çünkü düne kadar kendilerini gezgin olarak tanımlamış olan kültürler, ellerinden tarihleri alındığı anda, kendi geleneklerinin ütopyasında kök salmak, kendilerini sabitleştirmek isterler: "yurdundan ve yüzyılından/ kovulmuş çocukların tarihinde/ gelenek, kimi zaman başkaldırma biçimi."[8]

Kuşkusuz hayatta kalmayı becermek asıl uğraş haline gelince, "sürekli tetikte durulması gereken bir tehdit çıkar ortaya: fazla rahat ve güvenlikli olma tehlikesi".[9] Bu bağlamda rahat ve güvenlikli bir geçmiş ütopyası sunar gelenek; oysa şaşırtıcı olmasa da, ürkütücü bir süreçtir geleneği başkaldırma biçimine dönüştürmek; üstelik, Türkiye'ye özgü de değildir: "Postmodern çağın tarihsel

7. Mungan, Murathan, *Omayra*, Metis, İstanbul, 1993, s. 16.
8. *A.g.e.*, s. 17. 9. Said, *a.g.e.*, s. 55.

özyorumunda *Holocaust*, evrensel bir köken mitosuna, evrensel bir ortak belleğe ve kimliği bulmayı sağlayan bir olaya dönüşmüştür."[10]

Bir kök salmışlığa yerleşme arzusu, kültürlerin kendi geleneğiyle karşılanamayınca, onları birarada tutan başka bir köken aranır çoğunlukla: Kültürlerin diri kalmasını sağlayan acının ve öfkenin geleneği. Oysa acılı ve öfkeli de olsa ürkütücüdür kökenler; ürkütücü olmalarının nedeni ise, gezginliğin ters tepmesi, susturulan kültürlerin kendi geçmişlerini sabitleştirmeleri gibi gelecekleri de sabit ve türdeş kılmak istemeleridir. Sürgüne ve yıkıma zorlanan kimlikler kendi konumlarını bularak kendilerini gerçekleştirmek isterler kuşkusuz. Ne var ki böylesi bir istek, evrensel bir köken mitosuna dönüşerek kendiyle özdeşleşmeyi amaçlamaya başladığı anda, kaçınılmaz olarak semiyolojik bir baskı uygulamaya kalkışacak, çünkü kendini ilksel bir köken mitosuyla temellendirerek kimliğine meşruiyet atfedecektir. Bu yüzden Mungan, dizeleri sakınmaz: "Atlı bozkırların sararmış hülyalarını/ eski sözcüklerin yüklü çağrışımlarını/ yanınıza alın", "unutmayın göçmen tarihlerden, yerleşik zulümlerden geçilerek/ varıldı yüzyılın eşiğine."[11]

Denklem açıktır: Göçmen tarihlerin devingenliğine karşın, zulüm yerleşiktir. Çünkü kendi üzerlerine kapalı ve kendilerini yerleşik olarak tanımlayan dizgeler kendilerini sabit ve bitmiş görmek isterler. Oysa saflığın mutlakiyetinden kaçar göçebe kültürler, her gece başka bir yerde konaklayarak melezliklerinden ödün vermek istemezler. Ama bir direniş stratejisi adına bile olsa geleneği dondurmak, kaçınılmaz olarak yerleşiklik istemini beraberinde getirecektir.

Ancak hiçbir zaman verili bir şey değildir bir direniş stratejisine dönüşen ve yerleşiklik isteyen gelenek; onun için sözcüklerden söz eder Mungan; eskiyi barındırmasına karşın kendi de sürekli değiştiği için dilden söz eder; çünkü bilindiği üzre, dil olmadan geçmiş ve gelecek yoktur. Büyük harfle yazar Dil'i; çünkü kendi Dil'ini yaratmayan kimsenin suskun kalacağını, kendi Dil'ini unutan, donduran ve beslemeyen kültürün başkalarınca temsil edileceğini bilir. Kültürler gibi gezgindir Dil; geçmişi barındırmasına karşın onun sürekli değiştiğini bilen, söylemlerinde onu yeniden üreten bir bellektir; geleneğin yerini tutar ve onun durağanlık isteğine karşı kendi devingenliğini koyar. Oysa ortak bir bilinçtir gelenek; geçmişin yalnızca korunmakla kalmadığı, sürekli yeniden üretildiği bir anımsamadır. Ancak geçmişi sürekli yeniden kurgulayan, kendi zamanından bakarak onu yeniden icat eden, sürekli dönüştüren bir anımsamadır. Dil olmadığı sürece bu dönüşümün olanaksız olduğunu, gelene-

10. Gabriel Motzkin'den alıntı için bkz. Sanford Budick, "Crises of Alterity: Cultural Untranslatability and the Experience of Secondary Otherness", *The Translatability of Cultures*, der. Sanford Bullick ve Wolfgang Iser, Stanford University Press, 1996, s. 4.

11. Mungan, *a.g.e.*, s. 19.

ğin durağanlığına takılıp kalınacağını bilir Mungan; bunun tehlikelerini de bilir. "Doğunun yeni defteri"ni[12] yazmaya koyulur bu yüzden; Doğu'ya sesini hatırlatmak, onu suskunluğun karanlığından ve zamansızlığından kurtarmak ister. Yazı öncesi çağlarda şamanlar nasıl geçmişi korumaktaydılarsa, Dil yoluyla onu korumak ister Mungan; çünkü yeni bir Dil yaratılmadan yeni bir dünya yoktur ve yaratılacak olan yeni Dil, kültürlerin ve kişilerin kendi geçmişlerine bağlıdır. Oysa yüz yıl uyuyan güzel gibi bir krater uykusundadır çünkü Doğu; Mungan ona gizilgücünü hatırlatmak, onun "ikibin yıllık gece"sine[13] bir son vermek ister. Kendi külünde yeniden canlanan Anka kuşu gibi canlanarak konuşmasını ister yağmalanan, sürülen, yokedilen bu coğrafyanın; kendi sesini bulmasını ister. Ne var ki Doğu'nun kendi sesini bulmasına çalışırken geçmiş geleneğin görkemine tutunmamayı amaçlayan bir dil yaratmak ister Mungan; bu, geleneği dönüştürerek kendi değişimini de kabul eden, kendini dile getirirken geçmiş göçebeliğinden ödün vermek istemeyen bir ses arayışıdır. Bu yüzden öfkeli, acılı ve politik bir şiir olarak okunur Mungan'ın şiiri; göçmen suskunluğun kazıbilimini yapmayı amaçlayan bir şiirdir. İçi boşalmıştır Mungan'a göre Doğu'nun sözcüklerinin ("Güneşte kurumuş bir hayvan leşi içi boşalmış Dil"[14]), eski devingen güçlerini yeniden kazanarak kendi katmanlarını ve çağrışım yükünü hatırlaması, bir volkan gibi patlamaları gerekmektedir. Yağmalanan coğrafya değildir yalnızca, sözcüklerdir, dildir ve Doğu'nun kendi sözcüklerinin yeni bir içerikle doldurulması, suskunluğunu aşarak sesini yeniden duyurması gerekmektedir: "Söz Boş! Boş şiir/ neye yarar/ gümüş tozanlardan bir gecede/ bir mitosa varmıyorsa bütün konular."[15]

Yine de burada bir noktaya değinmek gerekir: İçi boşalmış sözcüklerin yeni anlamlarla doldurulması gerekirken, "kendi dilinde bir yabancı gibi konuşmak" (Deleuze), dili bir yabancılaştırma momentiyle kendinden uzaklaştırmak gerekir. Murathan Mungan'a ilişkin çekincem de bu noktadan kaynaklanır: Çünkü malum olduğu üzre yerleşikliğe geçen kadronun tersine devingenlikten yana olan bir taleptir mitologya talebi; çünkü yerleşikliğin anlatmaya çalıştığının tersine mitologya, yeni pratiklerle kendini sürekli dönüştüren bir canlılıktır. Kuşkusuz geçmişi barındıran ve dönüştüren bir devingenliktir Mungan'ın mitologyası: "Geçmişi anlamayan, onu bir daha yaşamak zorundadır"[16]; ancak geçmişin içinde yatan gücü bugüne ve geleceğe yansılamak ve tarihi başkalarına bırakmamak gerekir. Şunu demek istiyorum: Hayyam rubailerinden Arap türkülerine, Süryani kiliselerinden Artuklu camiilerine, çokluğu ve melezliği içinde barındıran gezgin ve değişken bir geçmiştir bu; Mungan'ın kalbinin

12. *A.g.e.*, s. 29.
13. *A.*g.e., s. 29.
14. Mungan, Murathan, *Metal*, Metis, İstanbul, 1994.
15. *A.g.e.*, s. 80.
16. *A.g.e.*, s. 105.

Doğu'su "farklı zenginliklerden, birikimlerden ve emeklerden zevk almayı" ve "yararlanmayı"[17] bilen bir geleneği içinde taşır. Nitekim ulusal devlet kadrosunu ürkütmesi de buradan kaynaklanmaktadır, çünkü bu kadro türdeşleştirmeyi amaçladığı hamura böylesi bir mitologyayla çok daha fazla farklılığın katılabileceğini bilmektedir.

Ne var ki dilin iktidardan kaçma eğilimi, ancak iktidar olan dilin kendisi sorgulandığı ve yapıbozumuna uğratıldığı sürece mümkündür. Başka bir deyişle sürekli değişen ve değişecek olan bir geçmiştir Mungan'ın Doğu geçmişi; doğrudur, muskalarla afsun dualarını, Nuh'un gemisiyle Dionysos melankolisini aynı anda yaşayan ve durağanlığı değil değişmeyi, saflığı değil melezleşmeyi imleyen bir geçmiştir. Ancak Mungan bu geçmişin dilini bugüne ve yarına yansılamak isterken kanımca zaman zaman kendi poetikasıyla çelişen bir hataya düşmekte, Doğu'ya kendi katmanlarından hareketle bir yolculuk çağrısında bulunurken bunu "yazının sıfır noktası" olarak kurgulamaktadır.

Oysa bir suskunluk kazıbilimi olma çabasındadır Mungan'ın yapıtı, dolayısıyla "dünyayı değiştirmenin sıfır noktası" gibi bir talep, geçmişi içinde barındıran bir dil anlayışıyla çelişmektedir. Oysa kendi kültürüne yakışır bir biçimde kök salmış kuşakların rahat koltuklarında oturmak yerine, yolunu sürdüren eski-yeni bir kültürün Dil'i yaratılmalı, yerleşik kültürlerin zulmünden kaçınılmalıdır: "dünyayı değiştirmenin sıfır noktası:/ atom çekirdeği acı:/ kendini oldurmanın somut kutupları arasındaki çekim/ açın volümlerinizi sonuna kadar/ katmanlarınıza yolculuk için/ cesaret biraz daha cesaret/ cesarettir bütün duygularımızı imkânlı kılan/ bir büyük karşılaşmada/ bize kendini aralayan magmadan."[18]

Nitekim bu nedenle *metal*'in, *krater*'in, *magma*'nın altında yatan Dil'i yakalama isteğiyle çelişen bir düşüncedir "sıfır noktası"; çünkü bütün durağan taşıllığına karşın birdenbire çığ gibi büyüyerek ilerleyen bir volkandır yerleşikliğe zorlandığı günden bu yana uyuklayan Dil; onun harekete geçirilmesi gerekir. Yine harekete geçirilmesi gereken bu dil, ona karşı çıkılacağına ancak bir yabancılaştırma momentiyle gerçekleştirilebilir. Kendine yabancılaştığı bir kırılma anı yaşamak zorundadır dil; bunun için de geçmişi barındırmasına karşın içi boşalmış ve eprimiş sözcüklere onları kendilerinden uzaklaştıracak yeni anlamlar yüklenmesi gerekir. Ne var ki bir iktidar değil, bir tanınma savaşıdır Doğu'nun dilinin savaşı; kendi sesini yitirmeme, başkaları tarafından temsil edilmeme savaşıdır ve "varlığın kıstırıldığı sözcükler"den[19] kurtulmanın tek yolu onları aşarak içlerini yeni anlamlarla yüklemekten, onların eskimiş anlamlarını kendilerine yabancılaştırmaktan geçer.

17. Mungan, *Paranın Cinleri*, s. 17.
18. Mungan, *Metal*, s. 17.
19. *A.g.e.*, s. 59.

Kanımca Mungan'a ilişkin bir başka sorun da buradan kaynaklanır, çünkü Mungan, tanınma savaşının herkesin kendi hayatını yazmasından geçtiğine inanır: "hayatını yazsın herkes/ tedavüldeki jestler bizi almıyor/ karartmaya çalışıyor bürokratik felcin ara dolguları."[20] Oysa bilindiği üzre uygulanan semiyolojik şiddet dili yalnızca susmaya değil, ısrarla konuşmaya da zorlamaktadır. Başka bir deyişle iktidardaki dilin göstergesel ezberini alıp sürdürmek, olsa olsa aynı döngüyü sürdürmeye yarayacak, iktidarın kendini değil, iktidarda ikamet eden öznenin şeklini değiştirecektir. Bunun için "aile, mülk ve devlet"[21] dışında bağlacı bile olmayan bir düzene onun dilini sürdüren yaşamöyküleriyle karşı gelinmesi olanaklı değildir. Yeni sözcükler bulunmadığı, onlara anlamlar yüklenmediği sürece "can çekişmenin grameri"dir[22] çünkü konuşulan dilbilgisi; zulmeden ve can çekiştiren yerleşikliğin suçuna ortak olmak demektir. Bunun için Mungan'a göre Doğu'nun "ateşin avesta dili/ bitkiler, otlar, kökler/ dağlanmış dil, narın rengi"ni[23] harmanlayarak yeni bir tarih ve yeni bir mitologya yaratması gerekir.

II.

"Biz yazarlar için sürgün her şeyden önce bir dil olgusudur. Anadil bilincini geliştirir çünkü. Ve ona sığınışın ya da ondan kopuşun koşullarını oluşturur."

Joseph Brodski

Ne var ki Mungan'ın özlediği bu yeni mitologya, iki şeyden kaçınmak zorundadır. İlkin, kendini yeniden iktidar ilişkilerini içinde konumlandırmaktan kaçınmak üzere bir merkez ve köken arayışından feragat etmek; ikincisiyse, yalnızca susmayı değil, konuşmayı da sorunsallaştırmak.

Çünkü, Mungan'ın okuduğunu varsaymamız gereken Lacan, dilin simgesel gücü sayesinde kendiyle özdeş olmak isteyen kimliklerin kırılabileceğini düşünür. Şunu demek istiyorum: Mungan'ın mitologyası, bir yandan Doğu'yu bitmiş bir şey olarak değil de oluşum içinde kurgularken öte yandan dilsel devingenliğin kimliklerin özdeşlik isteğiyle ters orantılı olduğu görüşünden hareket eder. Bunun nedeni ise Mungan'ın Lacan'vari kurguladığı dildir. Örnekse, "ayna, mithos ve öteki/ özgeçmişin vazgeçilmez elementleri/ Ayna. Anayurdu ayna hepimizin. İçinden çıkıp kavuştuk dile/ ve eyleme geçtik, ve kendimizi sınadık/ ağır taşlar koyduk kişiliğimizin köşelerine," diye yazar kanımca politi-

20. *A.g.e.* 21. *A.g.e.*, s. 81. 22. *A.g.e.*
23. Mungan, *Omayra*, s. 29.

kası ve poetikası için önemli şiiri *Öteki Mithos* unda.[24] Lacan'vari diyorum, çünkü kişinin kimliğine bir Öteki üzerinden ulaştığını düşünür Lacan; bu Öteki, kişinin aynada gördüğü kendi imgesidir ve onun isteklerine göre bu imgenin kimliklendirilmesi gerekir. Dolayısıyla kendinden bağımsız bir kimlik değildir Öteki; kendiyle bağlantılı olduğu sürece önemlidir; çünkü amaç, kimliğin kendini tasdik etmesidir. Bilindiği üzre Nergis, kendini kimliklendirebilmek için kendi imgesine gereksinen kimlik tipinin en belirgin örneğidir. Ne var ki kişinin aynada gördüğü kendi imgesi hem kendidir, hem değildir. Kendidir, çünkü ayna kişinin kendini yansılamaktadır; kendi değildir, çünkü kişinin kendisi aynanın karşısında aynaya bakmaktadır. Demek ki aynadaki yansısı kendiyle hiçbir zaman tümüyle örtüşemeyecek, kendi imgeleriyle karşılaşamayan nergisvari insanlar sürekli hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bu yüzden kendilerinden olmayanı ötekileştirmektedir kendilerini imgeleri üzerinden tanımlayan kimlikler; çünkü Öteki'lerin kendilerine benzemesini istemekte, çünkü kendi imgeleriyle örtüşmek istemektedirler. Dolayısıyla Lacan'vari imgesel bir kimlik tipi olarak yaklaşabiliriz yerleşiklik istemiyle yeni Cumhuriyet'i kuran kadroya; çünkü aynadaki yansılarının kendileriyle örtüşmediğini gördükleri an, onları ötekileştirerek imha etmekte, onların otekiliğini ellerinden almaya çalışmaktadırlar. Kendine benzemediği anda farklılığa tahammülü yoktur sözkonusu kadronun; kendiyle özdeşleşmek istediği için kendini sabitleştirmek istemekte, onun için göçebeliğe ve devingenliğe karşı gelmektedir. Ne var ki sözkonusu kadronun ötekileştirerek yerinden ettiği Doğu da –bunu direniş stratejisi adına yapsa bile– kendi imgesiyle örtüşmeyi amaçlamakta, tanınma savaşı verirken kendini bitmiş bir sabitlik olarak konumlandırmak istemektedir.

İşte sorun, buradan kaynaklanır: Çünkü Doğu, içine sürüklendiği suskunluktan kendine yeni bir özne konumu kazandıracak bir dile kavuşmayı, egemen dilin sınırları içinde gerçekleştirdiği sürece, Lacan'ın simgesel diye nitelediği kimlik tipine hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Kuşkusuz bu istekten kaçınmak uğruna Dil'in önemini vurgular Mungan; çünkü Lacan'a sorarsak – Mungan'ın büyük harfle yazdığı– Dil'in simgesel gücü imgesel kimlikleri aşarak narsisistik döngüleri kırma gücüne sahiptir. Çünkü dilselleştirmek demek, eksiklikleri kabul etmek dışında bir şey değildir. Başka bir deyişle temelde eksik olduğunu düşünür kişi; narsisistik açıdan yaralıdır, çünkü karşısında gördüğü imgesi –ya da Öteki– onunla özdeşleşmek istememekte, buysa –Nergis'e göre– ondaki bir eksikliğe işaret etmektedir. Oysa Dil'in yabancılaştırıcı gücü sayesinde bu kimlikler aşılabilir, çünkü dilin simgeselliği içinde eksiklikler zaten yadsınmamakta ve kimlikler sabitleştirilememekte; tersine dilsel eklemle-

24. Mungan, Murathan, *Mırıldandıklarım*, Metis, İstanbul, 1992, ss. 46-53, orada: s. 50.

meler sayesinde sürekli yeniden üretilerek yeniden kurgulanmaktadır. Nitekim bu yüzden, "göze alırsanız eğer/ kırılır/ dağılır aynadan/ sandığınız resimler/ sözcükler kalır geriye,"[25] diye yazar Mungan; çünkü sözcükler hiçbir zaman kendileriyle özdeşleşememekte, kendilerini aynadaki hayalleriyle özdeş kılmak isteyen kimliklere sürekli bu olanaksızlığı anımsatmaktadırlar. "Eğilip bakarsınız aynaya/ Siz çoktan gitmişsiniz/ Yerinizde sözcükler/ Böyle zamanlarda sözcükler/ Bütün bir hayatın yerine ikame eder."[26] Ne zaman ki sözcükler aynadaki imgenin yerini almakta, o zaman artık kişi kendini aynadaki imgesi üzerinden tanımlamak istememektedir. Ne var ki bunun için aynanın yerine ikame edilen sözcüklerin egemen dilin suç ortakları olmaması gerekmektedir; ve sözcüklerin ısrarla iktidarın ezberinden kaçınması zorunludur.

Ancak kanımca açmaz, Lacan'ın dile bahşettiği ve Mungan'ın ondan devraldığı önemden kaynaklanır: Doğrudur, aynadaki imgelerin yerini sözcüklerin almasının Mungan'ın çocukluğu anlamında bir göçebelik ve melezlik için önemi, sözcüklerin hiçbir zaman kendilerini sabitleyememeleri, başka sözcükler eklemleyerek Dil'i sürekli sürdürmeleridir: "Masalın en iyi yanı yeniden söylenebilmesidir."[27] Yeni söylenen her masal, başka bir masaldır haliyle; dolayısıyla kendiyle özdeşleşme isteği Dil'e dönüştürüldüğü zaman "eyleme geçilir", kimlikler "kendilerini sınarlar" ve "ağır taşlar koyarlar kişiliklerinin köşelerine" ve "anlarlar imgenin yalnızca bir kovuk olduğunu".[28] Bilindiği üzre içi boştur kovuğun; çeşitli eklemlemelerle doldurulur.

Ne var ki her eklemlemenin egemen söylemi tuzağa düşüreceğini sanmak, tartışmasız bir yanılgıdır. Bütün dilsel eklemlemeler her ne kadar kendileriyle imledikleri şey aralarında açtıkları açıktan soluklanırlarsa da, yine de bu, eklemlemelerin tümünün masum olduğu anlamına gelmez. Sanırım bütün özyaşamöykülerinden yana olmak gibi bir "genişlik", bu nedenle kaçınılmaz olarak tersine dönerek bütün yaşamöykülerinin kendilerini sabitleme isteği gibi bir tehlikeyi içinde barındırmakta, Mungan'ın amaçladığı dilin yıkıcılığıyla çelişmektedir. Oysa yeni bir Dil olmadan yeni bir dünya olmayacağını; yeni bir dünya isteğinin kendini sabitlemek istediği zaman yerleşikliğe ve zulme dönüşeceğini; zulme karşı Dil'in en önemli direniş stratejisi olduğunu bilir Mungan. Kuşkusuz kolay bir süreç değildir bu: Kişinin ve kültürlerin kendileriyle özdeşleşemeyeceklerinin bilincinde olmalarının bedeli kimi zaman umarsızlığa yol açar: "O kadar çok şey öğrendik ki,/ kendimiz için bir klişeyiz artık/ En çok buna katlanamıyoruz/ Farkındayız. Ve çürüyoruz."[29]

Oysa kimliklerin "kendileri için bir klişe" olmaları, egemen söylemin onları kullanmaya ve susmaya zorladığı sözcüklerin tekrarıyla olur ancak. Maruz

25. *A.g.e.*, s. 46. 26. *A.g.e.*, s. 47. 27. *A.g.e.*, s. 49.
28. *A.g.e.*, s. 50. 29. *A.g.e.*

kalınan semiyolojik şiddet, aynaya baktığında kendini görmesini arzular kişinin. Ne var ki Dil'in devingenliği bir kimlik yitimi arzusu değil, kimliklere birer özne konumu kazandırma isteğidir temelde; çünkü varolan egemen bir tekrarın ezberini sürdürdüğü ve o tekrarın sınırları içinde konuştuğu ve sustuğu sürece "çürüyecektir" kimlikler; kendilerini dev aynasında görecek, sabitlemek isteyeceklerdir. Nitekim Mungan'ın Doğu su bu tuzağın farkına varması gereken bir Doğu'dur. Çünkü göçebe ve melez bir Doğu'dur bu; göçebelik ve melezlikse eklenmişlik ve eksiklik ister; tarihi ve geleneği bitmiş değil, devingen şeyler olarak kavramayı gerektirir; ne var ki bu devingenliğin Dil'in işleyişinde zaten sözkonusu olması tekbaşına yetmez. Çünkü bütün dilsel eklemlemeler devingenliği imleseler de tek başına devingenlik, ayırt edici bir ilke değildir. Kuşkusuz devingen ve geçirgen bir mitologyadır Mungan'ın mitologyası; ortak bir belleğin ürünü olan mitos, kişinin aynadaki görüntüsü gibi kendiyle hiçbir zaman örtüşememekte, her seferinde anılarda değişmektedir. Kuşkusuz farklı eklemlemelerle her anlatıyı başka bir anlatıya dönüştürür dil; şamanlar ve Mungan gibi şairler, ortak belleğin koruyucularıyken, onu sürekli dönüştürmekte, geçmişi yeniden icat etmektedirler. Ancak geçmişi yeniden icat edebilmek, önce onun sesini duymaya ve sonra duyurmaya bağlı olduğu gibi, geçmişin iktidar ilişkilerinin ötesinde kurgulanması, yalnızca eklemleme sürecinin kendine bağlı değildir. Çünkü başka bağlamlarda Clifford'un nomadoloji ve Spivak'ın melezlik kavramı için haklı olarak vurguladıkları gibi, dilsel eklemlemelerle sağlanan devingenlik, tek başına yıkıcı bir özellik taşımamaktadır. Çünkü korkunç bir ezberdir eklemlemelerin sürdürdüğü; Mungan'ın sözünü ettiği can çekişmenin ezberidir bu; çünkü egemen söylemin suçlu sözcükleri, yalnızca konuşturdukları değil, susturdukları kültürleri bile sabitlik arzusuna zorlamışlardır. Onun için kendileri için bir "klişe" olmamak zorundadır sözcükler; "yerleşmenin, evet demenin, uyum sağlamanın verdiği ödüller tarafından"[30] kışkırtılmayan ve dili kendiyle *sürgünsoylu* bir yabancı gibi konuşan sözcüklere dönüşmek zorundadır bütün sözcükler. Bu bağlamda kuşkusuz haklıdır Adorno: bugün gibi yarın da insanın kendini evinde hissetmemesi, bir dil sorunu olduğu kadar aynı zamanda kuşkusuz bir ahlak sorunudur.

—

30. Said, *a.g.e.*, s. 66.

OYUN VE ADALET

Nurdan Gürbilek

Freud *Şaka ve Bilinçdışıyla İlişkisi*'nde şakanın "bilinçdışı krallığı"ndan yardım aldığından söz etmişti. Şakanın arkasında bastırılmış bir dürtü olduğunu düşünüyor, zihinsel gerilimdeki bu ani boşalmada, bastırılmışın geri dönme çabasını görüyordu, yitirileni yeniden elde etmenin yöntemini. Freud'a göre çocukluğun dünyasına anlık bir geri dönüştü şaka: Büyüdükçe edindiğimiz mantıksal düşüncenin ağırlığını hafifletiyor, bizi yeniden oyunun alanına, "mantığın çocukluğu"na geri götürüyor, düşünce ve sözcüklerle oynamanın verdiği eski hazzı, "oyun evresinde izin verilmiş ancak zihinsel gelişimin seyri içinde mantıksal eleştiri tarafından söndürülmüş" bu hazzı bir kez daha ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Şaka, espri, oyun, mizah: Freud'a göre bütün bu araçlarla ulaşmaya çalıştığımız keyif, "gülünçten habersiz olduğumuz, espri yeteneğimizin olmadığı, kendimizi mutlu hissetmek için mizaha gerek duymadığımız" çocukluğumuzda kısa bir süre yaşadığımız keyiften başka bir şey değildi.[1]

Oğuz Atay'ın Freud'un kitabını okuyup okumadığını bilmiyoruz. Ama Freud'un şakada, oyunda, genel olarak da mizahta olduğunu söylediği özelliklerin birçoğuna Atay'da da rastlamak mümkün. Örneğin Atay'ı okurken de sözcüklerle ve düşüncelerle oynamanın, yani saçmalığın, anlamsızlığın, mantık ve gerçek dışı olanın kendisinden haz aldığımız, yazarın da bunları yazarken benzer bir haz almış olduğunu düşündüğümüz yerler vardır. Atay'da da şakanın "zihinsel yükü azaltmaya çalışan keyifli bir mizacın" ürünü olduğu anlar vardır. Atay'da da düşüncenin bir kez daha oyun evresine, çocuksu haz kaynaklarına geri dönmek istediği, şakanın insanı huzursuz eden düşünsel içeriği bastırmak yerine hazza dönüştürmenin yolu olduğu yerler vardır. Atay'da da bazen şaka yetişkinlerin dünyasına karşı durmanın, yaşanmamış bir çocukluğa geri dönmenin bir yolu olur. Ama aynı zamanda, Freud'un "erişkine uygun

1. Tamamı ya da bazı bölümleri çeşitli adlarla Türkçe'ye çevrilen kitabın ulaşabildiğim eksiksiz çevirisi *Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri*, çev. Emre Kapkın, Yaprak Yayınları, basım tarihi belirtilmemiş, s. 246.

düşmeyen şeyler gülünçtür" saptamasını haklı çıkartırcasına, onda da şaka gülünç olmayı aşıp mizahi hazzın alanına geçmenin aracıdır; çocukluğunu yaşamamış, bu yüzden hep çocuk kalmış, yaşamayı bir türlü beceremeyen, "hayatın acemisi" kahramanları gibi Atay'ın kendisinin de gülünç olmaktan, yani çocuksuluktan kurtulduğu yerdir. Belki hepsinden önemlisi, Atay'da da şaka Freud'un sözünü ettiği gibi duygudan yapılmış bir tasarruftur. Kendisinin de yarı şaka yarı ciddi tarifiyle, "duygulu ve romantik bir insan"ın acısını, öfkesini, kederini mizahi haz lehine geri çekmesine, kendi kederiyle, kendi öfkesiyle, kendi "samimiyet buhranı"yla dalga geçmesine, bu buhranı hazza dönüştürmesine imkân tanır.

Freud'un şakada, genel olarak bütün mizahta var olduğunu söylediği tek bir şey dışında, "düşmanımızı aşağı, değersiz ya da gülünç kılarak dolaylı yoldan onu alt etmenin zevkine ulaşmak" dışında –çünkü karşısındakini değersizleştiren, hicveden bir alay değildir Atay'ınki– bütün bu özellikleri Atay'da bulmak mümkündür. Yine de, bütün bunlar Atay'ın mizahını açıklamakta yetersiz kalır. Sanki başka bir yerden geçilerek, başka bir yol katedilerek araştırılmalıdır Atay'daki mizah. Yazının ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı olarak tartışacağımı şimdi kısaca özetlemem gerekirse: Atay'ın oyunlarında haz kadar endişenin, isyankâr bir içerik kadar suçluluk duygusunun, alay ettiği nesneye yönelmiş bir yıkıcılık kadar yıktığını içerme, onarma isteğinin de payı vardır. Hatta, bu ikinci saydıklarım daha ağır basar. Bir başka deyişle Atay'ın mizahında, karşı çıktığı şeyi arkasında bırakmış olmanın verdiği ferahlamadan, özgürlük duygusundan çok, haklılık zemininin kaydığı bir ortamda her şeye rağmen bir adalet duygusunu koruma çabası öne çıkar.

Atay'ın dilini konuşarak başlayalım. Çünkü iyi edebiyatta çok rastlanan bir durum değil: Atay'ın romanlarında hep bir söz fazlasıyla, bir laf kalabalığıyla karşı karşıyayızdır. Sözün durmadan çoğaldığı, konuşanın hep yeni söz üretme gereğini duyduğu, sözün anlamını tüketip konuşanı yorgun düşürdüğü bir konuşma biçimi. Zaten hemen fark edilir: Atay'ın romanlarındaki dil, birbirine eklenmiş çeşitli seslerden, üst üste yığılmış çeşitli söylem katmanlarından oluşmuştur. Bu, özellikle de *Tutunamayanlar* için geçerlidir. Bu topraklarda yaşayan insanları bir biçimde etkilemiş, belli bir kamusallık kazanmış çeşitli söylemlerin dışında değil, içinde var olabilmiştir Atay'ın dili. Popüler diyebileceğimiz çeşitli dillerin, örneğin acılı aşk romanlarının, abartılı melodramların, hüzünlü alaturka şarkıların, Türkçe tangoların, dokunaklı ölüm ilanlarının, duygulu hayat arkadaşı ilanlarının, yaralı gönül muhabbetlerinin dilini içinde barındırır. Bunun yanı sıra resmi bir söylemi; bayram nutuklarından, ortaokul ders kitaplarından alınmış hamasi cümleleri de içinde taşır. Batı taklitçiliğin-

den beslenmiş kalkınmacı bir bilimsel söylemi, her şeyi yansız kavramların içine sıkıştıran ansiklopedik bir dili barındırır. Bunun da ötesinde, kitaplarının yayınlanmasından ancak on-on beş yıl sonra, 1980'lerde bu ülkenin kültürel hayatına damgasını vuracak çeşitli muhalif dillere de rastlarız orada; acıyı, kederi yücelten, çok sonra arabesk sözcüğü altında toplanacak türden anlatımlara ya da olumsuzlama anını bir doğruya dönüştüren bir marjinallik söylemine, bir akıl karşıtlığına da rastlarız. Dahası, edebiyat ya da psikanaliz gibi daha ciddi denebilecek diller de bu katmanların içinde yerini almıştır. Farklı düzeylerde de olsa bütün bu dillerle oynayarak, bu dillerin bir parodisi, abartılmış bir taklidi olarak kurabilmiştir Atay kendi dilini.

Bu taklit dilin bir nedeni, belki de Atay'ın "Türkiye'nin Ruhu" dediği şeyi anlatmak istemesi, bu ruhunsa ancak bir gürültü olarak ifade edilebileceğinin farkında olmasıydı. Bir başka neden, her şeyin söze dönüştüğü, yazarın hakikat denen şeyin belirsizleştiğini hissettiği bir ortamda, dilde doğruluğun ancak olumsuzlama yoluyla, kamusallaşma iddiasındaki her tür öznelliğin taklidi olarak kurulabileceği inancıydı. Bir başka nedense, kendi duygularını abartıp onlarla dalga geçerek başkalarının gözünde gülünç olmaktan kurtulmaktı.[2] Bütün bunlara bir şey daha eklenmelidir. Atay'ın romanlarından yükselen gürültü, sözünü ettiğimiz bütün bu dillerin birbirine karışmasından, birbirini çelmesinden kaynaklanan bir gürültüdür, oynarken bir rolden diğerine girip çıkan çocukların çıkardığına benzer, dışardan bakıldığında anlamsız görünen, anlamın tükendiği izlenimini veren bir gürültü. Atay mizahını biraz da bunun üzerine, *Tutunamayanlar*'da "kaba, gürültücü adam" Turgut Özben'in, *Tehlikeli Oyunlar*'daysa "işi öylesine şakaya getiririm ki, gerçeğin anlamı kalmaz," diyen Hikmet'in çıkardığı gürültü üzerine, bu durmadan çoğalan söz üzerine kurmuştu. Gürültünün dışına çıkmaya çalışmıyor, onun içinden yol almayı deniyor, onu abartıp uç noktasına vardırıyordu. Burada, Freud'un sözünü ettiği türden çocuksu bir haz, sırf sözcüklerle oynamanın kendisinin verdiği bir haz yok değildir. Ama bu abartılı, bu aşırı dile kimliğini veren, Atay'ı bir türlü tamamlanamayan bir sözün, bir öncekini olumsuzlayarak uzayıp giden cümlelerin yazarı kılan aynı zamanda endişedir. Zaten Atay da roman kahramanlarının ağzından bu endişeyi sık sık dile getirir: "Allahım, ben ne yaptım! Bugüne kadar söylediğim her sözü geri alıyorum. Konuşmayı da bir unutabilsem," der Turgut Özben. Her şeyi söze dönüştürmeyi sonuna kadar götüren, "buraya konuşmak için geldim," diyen, dünyaya sözle düzen vermeye, hayat kadar büyük boşluğu sözle kapatmaya çalışan, sürekli gürültü çıkartarak ayakta kalabi-

2. Atay'da ironinin duyguyu denetlemeye yönelik işlevine çok önce Murat Belge dikkati çekmişti: "Tutunamayanlar", *Yeni Dergi*, sayı 99, Aralık 1972, s. 281; *Edebiyat Üstüne Yazılar* içinde, Yapı Kredi Yayınları, 1994, ss. 185-193.

len Hikmet'se şöyle der: "Ne olurdu bazı sözleri hiç söylememiş olsaydım; ya da bazı şeyleri hiç söylememek için kesin kararlar almamış olsaydım... Kendime söyleyecek söz bırakmadım." Akıp giden sözü geri alma, geriye sarma isteği: "Söylediklerimi, kapı kapı dolaşarak geri almak istiyorum."

Endişeye yol açan çelişkiyi de anlatmıştır Atay: Söz her zaman fazladır, çünkü her zaman eksiktir. Daha söylenecek çok söz vardır, çünkü konuşmak için geç kalınmıştır. O kadar çok yarım kalmış yaşantı birikmiş, o kadar çok yaşantı dile getirilemeden kalmıştır ki, konuşan önce bu büyük boşluğu doldurmak zorunda hisseder kendini. Turgut'un söylediği gibi: "Her gün açıklanamayanlar biraz daha artıyor. Tarifi güç bir yorgunluk geliyor üstüme."

Bu "açıklanamayanlar" üzerinde daha önce durmuştu Orhan Koçak. Atay'ın mizahının anlatma gereği ile anlatmanın imkânsızlığı arasındaki gerilimden kaynaklandığından söz ediyordu: "Yakınlarımızın saçmalıklarına, sıradanlıklarına duyduğumuz saygı, bağlılık anlatılamaz. Fazla somut, fazla tekil, fazla tikeldir, anlatıldığı zaman dilin evrenselliğine bürünerek genelleşir. Ve sahip olduğu yarım-doğruluğu da yitirir. Atay anlatmak zorundaydı: Bu çok tikel yarım-doğruların, bu sıradanlıkların, kamusal yaşamın soyut genelliği karşısında eleştirel bir gizilgücü olduğunu seziyordu belki... Öte yandan, doğruluğun ancak anlatılan, açığa çıkarılan bir şey olduğunu da biliyordu... Anlatmak zorundaydı ve anlatılamayacağını, anlatılınca gülünç olacağını biliyordu. Bunu, bir anlatım ve yazım tekniğine dönüştürdü: İroni."[3] *Tutunamayanlar*'ın "Beşinci Şarkısı"nda Selim Işık da sorunu tam bu sözcüklerle anlatır: "Anlatamıyorlar anlatılamayanı." Hemen altındaki dizede ekler: "Anlatmak gerek."

Anlatılamayacağını biliyordu ama anlatmak zorundaydı. Uzun zamandır edebiyat kuramı gibi edebiyatın kendisi de ilk cümle üzerinde duruyor, dilin sınırlarından konuşuyor. Oysa Atay'ı anlamak için, hiçbir zaman tam anlatılamayacağını bilsek de, ikinci cümleyi açmamız, bunun içinse artık edebiyata pek sormadığımız soruları sormamız gerekir. Neden anlatmak zorundaydı Atay? Bu sorunun yalnızca Atay için değil, yazan çoğu insan için geçerli olan, aslında basit, bu yüzden artık pek rağbet etmediğimiz bir cevabı var: Atay anlatmak istiyordu çünkü anlaşılmak istiyordu. *Günlük*'te açık bir biçimde dile getirmiştir bunu. Romanlarındaysa kahramanlarının ağzından espriyle kuşatılmış bir biçimde dile getirdiği yine budur. "Yaşarken anlaşılmaya mecburum," der Hikmet, "insanlar bilmeli." Atay'ın kahramanlarının zihinlerini sürekli meşgul eden, aslında hepimizin bildiği şeyler: İnsan anlatmak ister çünkü anlatamamak bütünüyle unutulmak demektir ("Bütünüyle unutulmaya kimsenin gücü yetmiyor... bütünüyle unutulmak gibi acıklı bir oyuna kimsenin yüreği

3. Orhan Koçak, "Oğuz Atay, Çözümsüzlüğün Yazarıydı", *Özgür Gündem*, 1 Aralık 1992; Hasip Akgül, *Oguz Atay'ın Yaşam Oyunu* içinde, Akış Yayıncılık, 1996, ss. 82-5.

dayanamıyor," der Turgut), çünkü anlatamayan insan dile getiremediği öfkesiyle baş başa kalır, çünkü anlatamamak "rüyada bağırmak isteyip de sesi çıkmayan insanın dehşetine düşürür insanı", çünkü anlatamamak yalnızlık demektir (Selim Işık Şarkılar'ına Süleyman Kargı'nın düştüğü açıklamalarda geçer: "Kelimeden önce yalnızlık vardı") vs...

Unutulmak, öfke, korku, yalnızlık, bütün bunlardan söz ediyordu Atay. Ama tam da burada, onu anlatmaya iten, romanlarındaki şaka yığınının ardında kendini hissettiren bir başka nedenden daha söz etmemiz gerekir. Koçak'ın yukarıda sözünü ettiğim yazısında "doğruluk" dediği, Atay'ın kendisinin *Günlük*'te "fazilet" sözcüğüyle ahlaki bir ton kattığı, benimse yazının başında belki fazla geniş bulabileceğiniz bir kavramla adalet duygusu diye adlandırdığım, bunların hepsini içerecek biçimde belki bir onarma kaygısı olarak tanımlanabilecek, yine öznelliği içeren ama bunun başkalarına ait olanla kesiştiği alanda gerçekleşebilecek bir şey. Günlüğünde şöyle yazmış: "...başkalarının acı çekmesini kabul eden insan, aynı güçle sürdüremez yaşantısını."

Bu söylenenler, bugün artık birçok insana basmakalıp, beylik, hatta bayat geliyor. Oysa Atay'ı ilgilendiren şeyler vardı. Örneğin "Türkiye'nin Ruhu" dediği şey onu ilgilendirmişti. Taşralılık, "yarı alay yarı ciddi" övündüğünü söylediği taşralılığı onu ilgilendirmişti. Fakirlik ya da Oscar Lewis'ten aldığı terimle "fakirliğin kültürü", kendi deyişiyle "sefaletin kültürü" onu ilgilendirmişti. Doğu'nun sistemsizliği, kaderciliği dediği şey, Doğulunun Batılı karşısındaki zavallılığı, bu topraklarda yaşayanların azgelişmişliği, Türk insanının "acıklı" diye nitelendirdiği beceriksizliği, "çocuk kalmış bir millet olması" onu ilgilendirmişti. "Yarımyamalakların hikâyesi" dediği şey onu ilgilendirmişti. Belki hepsinden önemlisi kötülük onu ilgilendirmişti; sert, acımasız dış dünyanın kötülüğü kadar insanın kendi küçük hesapları, küçük suçları, bayağılıkları Atay'ı ilgilendirmişti.

Bu cümleleri ben yazarken fark ediyorum, siz de okurken fark etmişsinizdir. Bütün bunlardan söz ederken hep bir anlam fazlalığı olur; ya fazla kavramsal, fazla politik ya da tersine fazla duygusal olur insan. Bu topraklarda fakirlikle, acıyla, kötülükle ilgili yazılanların birçoğunda bunu fark etmişizdir. Konu fakirlik, ölüm, acı, ayrılık, kötülük, aşk ya da kederse insan çoğu zaman ya genelgeçer laflar eder ya da Atay'ın "aptalca" demekten çekinmeyeceği bir biçimde duygulanır; Hikmet Benol'ün dediği gibi "kalabalık yerlerde ağlayan sarhoşlara" döner. Ağzından basmakalıp şeyler çıkar; kendini, daha da kötüsü anlatmak istediği şeyi gülünç duruma düşürüverir. Çünkü insan böyle şeylerden söz ederken başkaları ya aldırmazlar ("Beni gayri ciddiye alıyorsunuz") ya da insanı istemediği kadar ciddiye alırlar. Çünkü insan anlatınca küçük düşer, yanlış anlaşılır, çünkü bazı kötü hatıralar insanın aklından kelime olarak çıkmıştır ama görüntü olarak kalmaya devam eder, çünkü kelimeler o görüntüyü

hiçbir zaman tam olarak anlatamaz, çünkü içinde kötülüğün olduğu bir dünyayı içinde kötülüğün olduğu bir dünyaya içinde kötülük barındıran bir dille anlatmak zordur. Bütün bunlar da Atay'ın konusudur. *Tutunamayanlar*'da Selim bu yüzden ağzından çıkan kelimelerin altında ezilir; büyük kelimelerden kaçınır, büyük kelimeler kullandığını görür. Bu yüzden "bazı durumları anlatmak ne kadar zor," der Turgut, "söylemek yapmaktan daha zor,"der Hikmet, "bütün hayatımı kelimeler uğruna harcadım, içi boş kelimeler uğruna," der, kelimelerden kuşkuya düşer: "Kelimeler, albayım, bazı anlamlara gelmiyor. 'Kelimeler, albayım, hangi anlama geliyor?'"

Atay da bu ülkede yetişmiş birçok başka yazar gibi kederli konularla uğraştı. Ama edebiyatın, yitirilmiş olanın ancak imgesi olabileceğinin, imgeninse her zaman bir oyun içerdiğinin farkındaydı. Bunu uç noktasına götürdü: Edebiyatı baştan bir oyun yeri haline getirdi, kendi emeğiyle dalga geçti, onu okuruna (onu yanlış anlamaya hazırlanan, onu gayri ciddiye ya da aşırı ciddiye alacak okuruna) baştan bir oyun olarak sundu. Kötü yaşanmış bir hayattan iyi bir oyun çıkarmaya çalıştı (Hikmet de bunu söyler zaten: "Kötü bir yaşantı, fakat iyi bir oyun."). Çünkü ağzından çıkan sözcüklere pek güvenmiyordu: "Benim bütün kötülüğüm dilimde." Bunu *Tutunamayanlar*'da Selim Işık'a değil, Turgut Özben'e söyletmesi de tesadüf değil. Çünkü romanda Turgut'tan beklediğimiz tam da budur; ölünün ardından konuşmak. Söylenen sözlerin yaşanan olaylardan önemli olduğunu düşünen ama yanlış anlaşılmaktan, gülünç duruma düşmekten korkan, sahte olmaktansa yaşamamayı seçen, bu yüzden de saf bir iyilik olarak, temiz ve çocuk kalan Selim anlatamadan ölmüştür. Onun söyleyemedikleri, araya onun ölümü girdikten sonra nasıl anlatılabilir: "Sen olmadan seni nasıl öğrenmeliyim?" Bu soruyu Atay, başka bir yerde, başka bir biçimde de sormuştu. "Babama Mektup"ta artık hayatta olmayan babasına yazdığı mektupta bu kez oğul soruyordu: "Sen olmadıktan sonra sana yazılan mektup ne işe yarar?" Edebiyatın merkezinde duran bu soruyu, artık hayatta olmayan yakınlarımızı anarken biz de yaşamışızdır. Onları anmamak, bazı şeyleri düşünüp de anlatmamak olmaz, ama anarken de kaba ya da gülünç olmaktan, daha da kötüsü andığımız insanı küçültmekten, kendini koruyamayacak olan birini elevermekten, düşman bakışlara teslim etmekten korkarız.

Atay bunları anlatmak istiyordu; evet, dilin hiçbir zaman anlatamayacağı ama unutulmasına da razı olunamayacak şeyleri, "hepimizi ezen yaşatmayan ağırlıklar"ı, harcanmış hayatları, yaşanmamış bir çocukluğu, bir zamanlar birilerinin uğradığı bir haksızlığa seyirci kalmış olmayı, başkasının acı çekmesini kabul etmenin insanı nasıl güçsüzleştirdiğini, yani yoğun duygular olmadan anlatılamayacak, yoğun duygular olunca da anlatılamayacak, zaten artık birçoğumuzun gülünç duruma düşmemek için çok darda kalmamışsa ya da sarhoş değilse anlatmamayı seçtiği şeyleri. Bütün bunlardan söz etmenin gülünç, ka-

ba, sahte ya da enayice olmadığı gibi zalim de olmayacak, yeni haksızlıklara, yeni kötülüklere yol açmayacak bir yolu var mıdır? Oğuz Atay'ın sorusu buydu. Romanlarındaki gürültü, bu soruya cevap ararken çıkarılmış bir gürültüydü. *Tutunamayanlar*'da Selim anlatamamıştı, çünkü rezil olmaktan, kuru gürültüden ibaret kalmaktan korkuyordu. Turgut'sa Selim'in kırılgan, çocuksu hakikatinin unutulmasına razı olmadığı için rezilliği, "zarar yok gülünç olalım"ı, gürültüyü göze almıştı. Atay'ın her ikisinin hikâyesini anlatırken yapacağı gibi.

Aynı soruyu bir de mekân açısından ele alalım. *Tehlikeli Oyunlar* bir gecekonduda geçer. Kendisinin de *Günlük*'te belirttiği gibi, bu gecekondu aracılığıyla biraz da fakirlerin iç dünyasını, "donuk ve zevksiz burjuvalar"ınkinden farklı, "sefil bir renklilik" taşıyan dünyalarını canlandırmaya çalışmıştı Atay. Vücudundan çamaşır sabunu ve yağ kokuları yükselen, elleri kıpkırmızı ve çatlak, ten rengi kalın çoraplar üstüne dizine kadar siyah yün çoraplar, entarisinin üzerine kat kat elbiseler giyen, radyoda mevlüt dinlerken de askerlerin geçit resmini seyrederken de ağlayan Nurhayat Hanım. Beyaz gömleğinin kirlenmiş kollukları, yünlü fanilası, yün donu, beyaz kıllarının arasını kaplamış kahverengi lekeleriyle Hüsamettin Tambay. Her ikisi de Atay'ı daima ilgilendirmiş bir zavallılık ortamında bir araya getirilmiştir. Ama bu zavallılık Atay'ı aynı zamanda rahatsız da eder, çünkü bunlar insanın iç dünyasını da zavallılaştıran, insanı başkaları karşısında küçük düşüren şeylerdir, üstleri yatak denkleriyle dolu gardroplar, sobanın tüttüğü, pencerelerine hamurla yapıştırılan gazete kâğıtlarının orasından burasından yırtıldığı evler, örümcek ağı gibi görünen çatlamış bir eyve, kirli tabaklar, çıplak duvarlardır. Bir zamanlar içinde büyüdüğümüz ev, utandığımız geçmişimiz, başkalarının alaycı bakışlarını üzerinde hissettiğimiz şeylerdir: "Bu fakirliğe dayanacak kadar sağlam bir midem yok benim." Atay'ı her tür sefalet edebiyatından, hayatımızın şu ya da bu anında hepimizin yatkın olabileceği beyhude bir duygusallıktan ayıran da bu: Turgut'un söylediği gibi "kötülükten ancak kötülük çıkar", başkalarının kötü bakışları bizde de kötü duygular uyandırır. *Günlük*'te Atay'ın kendisi de benzer bir şey söyler: 'karanlık, çarpık, taşlı yolların kirli meyhanelerinde" iyi yarınlardan söz edilemez. Gecekondu denen yer "dıştan bakınca kan-sefalet-şehvet-hırs-cinayet, içten bakınca can sıkıntısı"dır. Bu yüzden Hikmet "dış yaşantılar"ın fakirliğinden, geri kalmış ülke insanının iç dünyasının olamayacağından söz eder. Bu yüzden Atay taşralılığıyla ancak "yarı alay yarı ciddi" övünebilir. Bu yüzden Hikmet geçmişini hem sever hem de ondan daima utanır: "Çünkü param yoktu. Çünkü geçmişimden utanıyordum. Çünkü geçmişimde Kamil Beyler, Fatma Hanımlar, Naciye Hanımlar vardı; babam vardı, berber çantası vardı."

Bakkal Rıza vardı, ellerini hep mavi önlüğünün içinde saklayan çırak Süleyman vardı, tombalacı Arif vardı, meyhaneci Kirkor, Kekeme Ahmet Bey vardı. Ağızları kokan, avurtları içine çökmüş, dünyaya alışamamış köylüler vardı. Boyun eğmek zorunda kaldığı "cahil, kültürsüz cadı" Naciye Hanım vardı. Hikmet'in horgörülmelerine razı olmadığı, kendine yakın bulduğu ama çıplak ışık altında görmeye tahammül de edemediği insanlar: "Babamın gülünçlüğüne de dayanamıyordum, onun yüzünden herkes sanki benimle alay ediyordu... Kadınlara gülünç bir istekle bakıyordu babam; ben de ona mı benzedim Bilge?"

Dili gibi mekânı da aynı kaygıyı yansıtır: Atay zavallılığın, güçsüzlüğün, aczin ancak bir oyun alanı içinde anlatılabileceğinin, anlatılır anlatılmaz zaten oyuna dönüştüğünün farkındaydı. Nitekim *Tehlikeli Oyunlar*'ın gecekondusu, gerçek dünyadaki fakirlerin iç dünyalarının temsili değil, yarı dış dünyadan yarı Hikmet'in iç dünyasından yapılma bir oyun yeridir. Hikmet'in (ve Atay'ın) barışabilmek için önce kendi dışına atmak zorunda olduğu, ancak şaka konusu yaparsa sevebileceği, ancak oyun nesnesi haline getirebilirse iyileştirebileceği bir gerçeğin temsili.

Burada oyun kavramını, Atay'ın oyunlarını aydınlatabileceğini düşündüğüm bir yorumla açmakta yarar var. İngiliz psikanalist D.W. Winnicott *Playing and Reality* (Oyun ve Gerçeklik) adlı kitabında oyunu tanımlarken hep ara alanlardan, potansiyel mekânlardan söz eder; iç dünyayla dış gerçeklik, öznel olanla nesnel algı, içsel nesnelerle dışsal nesneler, fantezi ile gerçek arasında yer alan geçiş nesnelerinden. Oyunun mekânı bu ara alandır; çocuk bu alana dış gerçeklikten nesne ve olgular taşır, bunları içsel gerçekliğinden türemiş nesne ve olguların hizmetine verir. Şunu vurgulamıştır Winnicott: Oynayabilmek için çocuğun nesneyi kendi mutlak denetim alanının dışına yerleştirmesi, dışsal bir olgu, kendi başına bir varlık olarak algılaması, yani onu yok etmesi gerekir. Nesne gerçek olduğu için yok edilmiş, yok edildiği için gerçek olabilmiştir. Winnicott'a göre gerçek nesne sevgisinin kaynağı da buradadır. Yani oyunda hem bir ayrılık hem bir birlik vardır, yok edilen nesnenin kendinden farklı bir şey olarak içelleştirilmesi vardır. Oyun ayrılıkla baş etme çabası olduğu kadar ayrılınan şeyi, artık kendi dışına düşmüş bu şeyi, eğer bu yıkıma rağmen ayakta kalabiliyorsa yeniden içerme çabasıdır da. [4]

Melanie Klein da erken çocukluğu anlatırken benzer bir deneyimden söz etmişti. Bebeğin yıkıcı dürtü ve fantezilerine, bu yıkıcılığın sevilen nesneye yönelmesinin doğurduğu endişeye, endişenin yol açtığı suçluluk duygusuna işaret ediyordu. Klein'a göre onarım çabası, bütün bunların sonucuydu. Yıkıcılığın ve sevginin aynı nesneye yönelmiş olması, iyi ve kötü deneyimlerin aynı nesneden kaynaklanmış olması yüzünden çocuk yıkıcılığını denetlemek, sevdi-

4. D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, Penguin Books, 1985.

ği nesneye verdiği zararı onarmak, onu yeniden canlandırmak isteyecekti.[5]

"Canım insanlar." Atay'ın mizahındaki sevgiden, alayındaki sevecenlikten çok söz edildi. Ben burada bu sevginin ardındaki çalışmadan, ona varmak için geçilen yoldan, bir oyun olarak edebiyatın bu süreçte oynadığı rolden söz etmek istiyorum. "Canım insanlar." Çünkü daha baştan yıkıcılıktan arınmış bir kavram değildir bu: Tersine, "Canım insanlar! Sonunda, bana, bunu da yaptınız" vardır bunun arkasında, kızılan şeyler vardır, küçük burjuva hayat tarzı vardır, şekilsiz bir kalabalık vardır, halkı küçümseyen aydınlar, aydınları küçümseyen halk vardır, emekli albaylar vardır, bir kötülük olarak askerlik vardır, Bakkal Rıza'lar, bakkal defterleri, kira kontratları vardır, oyuna getirilmiş olma duygusu vardır, "bir büyük oyun yeri" olan bu ülkede Hikmet gibi "uşak rolünde" sahneye çıkarılmış olmak, bu yüzden ağzı sarmısak kokan çavuşun hiçbir sözüne inanmadığı halde başını sallamış olmak, kendini küçültmek, kendini küçülttüğü halde bir sonuca varamamış olmak, buna kızıp garsonlarla kavga etmiş olmak vardır, "birikmiş alacaklarım vardı bu dünyadan" vardır, Nurhayat Hanımın yağsabuntozter kokan evine katlanmak vardır, "Bilgenin sözlerinde bana yapılan bir haksızlık var, albayım" vardır, "tuzağa düşürülmüştüm" vardır, "ben de harcanıp gidiyordum bu aptalların arasında" vardır, "herkes kendisini korumasını biliyor, benden başka. Sonunda hep ben kalıyorum ortada" vardır, insanların "bütün kusurları, küçüklükleri, kendini beğenmişlikleri" vardır, "karşılığını bulamadığım bütün sözleri söyleyenlerin hepsi ölmeden rahat edemem" vardır, oyuna getirildiğini düşünen, herkesi rezil etmek, herkesin burnundan getirmek isteyen öfkeli Hikmet vardır, insanda yıkıcı dürtüleri harekete geçiren kötü bir dünya vardır. Çünkü Hikmet evlendiğinde arkadaşları onunla alay etmişlerdir, çünkü insanlara bir türlü yaranamamıştır, çünkü yoksulluk denen, çünkü ölüm denen bir şey vardır, çünkü Hikmet'in ölümden korktuğunu bildiği halde annesi gene de ölmüştür: "İşte bu nedenle derim ki, oyunlarımıza onları almayalım! Ya da gerçek hayatta ezildiğimiz için oyunlarda onları rezil edelim! Yerin dibine batıralım! Ey ruh proletaryası! Sizleri uyarıyorum! Gerçekler sizden yana değildir! Bu oyuna gelmeyiniz! Siz onları kendi oyununuza getiriniz. Onlarla, onların hükmünde olan akıl alanında boy ölçüşmeyiniz. Biraz da kendi sahanızda oynayın canım..."

Daha önce sözünü ettiğim yazısında Kleincı bir bakış açısından şunu söylüyordu Orhan Koçak: "Atay, yaşayabilmek için kendi iç mekânını çok iyi olmayan, ama o kadar da kötü olmayan figürlerle doldurmak zorundaydı." Hüsamettin Tambay'ı örnek veriyordu: "iyileşen, iyileştiren bir figür." Klein'ın hikâyesinin kurucu öğelerinden biri şuydu: Yeni doğmuş bebek, karşısındaki

5. Melanie Klein, "The Emotional Life of the Infant", *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963* içinde, The Hogarth Press, 1987, ss. 73-5.

nesnenin iyi ve kötü yönlerini ayırıp iyi olana yapışarak iyi bir nesneye olan inancı, yani sevme kapasitesini korumaya çalışır. Çünkü bu olmasa, kendini yok etmesinden korktuğu, tümüyle düşman bir dünyaya maruz kalacaktır. Çünkü dış dünyanın kötülüğü bizde de kötülüğü harekete geçirecek, iç dünyamızdaki yıkıcı arzuları besleyecektir. Hayatımızı sürdürebilmek için, Atay'ın sözleriyle "bir gün sonraya çıkabilmek için ve güneşin bir gün daha doğmak üzere olduğunu görebilmek için" iyi nesnelere ihtiyacımız vardır. Hikmet'in iyi bir gecekonduya, iyi bir albaya, iyi bir dul kadına, Nurhayat İyicel'e ihtiyacı vardır. Tekbaşına bu, dışarıdaki dünyanın, yani gerçek albayların kötülüğünün kanıtıdır ("... siz gerçek değilsiniz, albayım... Siz de oyunumun –dolayısıyla kafamın– içindesiniz... Olmaz, albayım, siz gerçek olamazsınız. Böyle bir emekli albay gerçek olamaz. Böyle bir gecekondu olamaz... Size ihtiyacım olduğu için yarattım emekli albayı."). Koçak'ın saptaması ilk bakışta haklıdır: Oyun sayesinde Atay sert, acımasız, kötü bir dış dünyayı, "başkalarının bize uygulamaya çalıştığı tatsız bir ölçü" dediği gerçeği katlanılabilir hale getirmiş, çocuk kalmış bu millete, iyi aile çocuğu olan Batılılara çamur atan bu mahalle çocuklarına, "içinde yaşarken öfkeyle tepin(diği)" bu dünyaya sevgiyle yaklaşabilmiş, "ülkemizdeki büyük oyun"da rol alan bu kadroyu sevilebilir figürler olarak iç dünyasında kazanabilmiş, Batı'nın "soğuk ve mesafeli" yaklaşımındansa "bizim samimiyetimiz ve sıcaklığımız"a yakınlık duyabilmiştir. Bunca gürültü biraz da bunun içindir.

Ama yalnızca bunun için midir? Burada, Atay'ın mizahının kurucu öğesi olduğunu düşündüğüm bir başka şeyi daha vurgulamak istiyorum. Yine Kleincı kavramlarla konuşursak, dış dünyadaki kötülüğün iyileştirilmesinden ibaret değildir oyun, aynı zamanda bir bir araya getirme çabasını da içerir; bizde hem iyi hem de kötü duygular uyandıran nesneyi birleştirme, başkasına beslediğimiz kötü duygular yüzünden duyduğumuz endişeyi giderme çabasıdır da. Kendi çocukluğumuzdan da hatırlarız: Oyunda, kendimize yapıldığını düşündüğümüz bir haksızlıkla baş etme çabası kadar kendi kötülüğümüzü, bunun sevdiklerimize verdiği zararı telafi ya da tamir çabası da vardır. Hazzın hemen yanına bu endişeyi yazmamız gerekir Atay'da. Çünkü Atay'ın mizahı, kendinde kötü duygular uyandırmış ama oyun sayesinde kendi dışına attığı nesnenin doğrudaki payını unutamayan, aynı şekilde haksızlığı ve aczi kendi dışına atamayan, alay ettiği nesneyle (gecekonduyla, Nurhayat İyicel'le, Hüsamettin Albayımla, Mütercim Arif'le, Bakkal Rıza yla) aynı maddeden yapılmış olduğunu bilen bir mizahtı. Hüsamettin Tambay figürü sayesinde Atay yalnızca gerçek hayattaki albayların kötülüğünü anlatmakla, insanın yaşamak için iyi nesnelere duyduğu ihtiyacı vurgulamakla kalmadı, aynı zamanda alay edenin kötülükle akrabalığına da işaret etti. Bu da onu, baskı cihazında kendi köklerini görmeye, aydınlarla albayların ortak yazgısını fark etmeye götürdü. Hikmet ve

Hüsamettin Albayım, her ikisi de "hiç savaşmadan" emekliye ayrılmıştı (Hüsamettin Albayım ordudan emekli olmuş, Hikmet'se genç yaşta evlilikten çürüğe çıkmıştı), ikisi de birer "yaralı gönül"dü, ikisi de yaşamaktansa düşünmeyi (Tarih'i, aklı) önemsiyordu. "Kötülükten ancak kötülük çıkar" cümlesi ancak böyle yorumlandığında, ya da böyle de yorumlandığında Atay'ın mizahının üzerinde yükseldiği gerçek çözümsüzlüğe işaret eder. Nitekim Atay *Tehlikeli Oyunlar*'ı, Hikmet'in bütün bir hayatı "en ince ayrıntılarına kadar düşünülerek hesaplan(mış) iyiliklerin hayaliyle" geçirdikten sonra kötülükle, kendi iç dünyasındaki kötülükle, can sıkıcı küçüklükleriyle, küçük hesaplarıyla, küçük günahlarıyla yüzleşmesinin romanı olarak kurmuştur. Selim Işık'ın tersine Hikmet Benol'ü olumsuz bir tip olarak, "kötü yaşayan", "kötü oyunlar oynayan", insanlar için kötü şeyler kuran, "çocukluğundaki kötü huylarına dönen" biri olarak tasarlamıştı. Bu yüzden Atay'ın mizahı, sırf düşman bakışlardan korunmak, sırf kendi iç dünyasını onarmak isteyen bir mizah değil, aynı zamanda kendi kötülükteki payını gören, bu yüzden endişeli, bu yüzden nesnesinde yarattığı yıkımı da onarmak isteyen bir mizahtı. "Öfke yerine gene suçluluk duygusu kaldı geriye"nin ya da "Babama Mektup"un cümleleriyle "şimdi artık suçun kendimde olduğunu görmek zorundayım"ın mizahı. Bu yüzden iyi ve temiz Selim Işık'ın "ihanete uğradım"ının yerini Hikmet'te "suç işledim" alır. Bu yüzden Winnicott'ın sözünü ettiği "yıkıma rağmen ayakta kalan şeyi yaşatma çabası", "Babama Mektup"ta oğulun basit beğenileri olan, utandığı babasını kendisine haksızlık yapan biri olarak değil, kendinden farklı biri olarak, 'içimde benden ayrı olduğunu sandığım bir Cemil Bey" olarak yaşatma çabası, "senin ölümünden sonra daha kuvvetle hissettiğim Cemil Beyi yaşatma çabası", Atay'ın mizahının ayrılmaz parçasıdır.

Burada, diğer Atay yorumlarıyla, bu arada Koçak'ınkiyle de yollarımız ayrılıyor. Yine aynı yazıda şunu diyordu Koçak: "Kemalizm. Şimdilerde bittiğinden, çözüldüğünden, içi boş bir zırha dönüştüğünden söz ediliyor. Oğuz Atay için her zaman çoktan bitmişti. Onu bir bakıma içerden yaşadığı için, hiç tam inanamamıştı... Atay, zaafı hem içerden yaşamış olduğundan (Bir çocuğun kendi babasının zavallılığını görmesi gibi biraz) hem de Kemal Tahir'deki hasetten hiç pay almadığı için, dışa yansıtma (projeksiyon) mekanizmasına başvurmaz, tam tersine içleştirerek kudretinden, korkutuculuğundan ve kötülüğünden arındırır." Şurası doğru: Atay Kemalizm'i içerden yaşadığı için hiç tam inanmamıştı. Ama tam da bu yüzden, onu içerden yaşadığı için, aynı zamanda ondan hiçbir zaman tam olarak kopamamıştı. Atay için Kemalizm bir hamaset olarak, bir baskı cihazı, bir aldatmaca olarak çoktan bitmişti, ama *Bir Bilim Adamının Romanı*'nda olduğu gibi bir hayat hikâyesi olarak, taşradan yetişip bilimin hizmetine giren Riyaziyeci Mustafa'nın hayat hikâyesi olarak, bu milleti çocukluktan, "kara ekmek"ten, taşralılıktan kurtarmak isteyenlerin hayat

hikâyesi olarak bitmemişti. Evet, bir çocuğun kendi babasının zavallılığını görmesi gibi biraz. Ama dönüp kendine baktığında aynı zavallılığı kendinde görmesi gibi biraz da.[6]

Tekrarlamama izin verin: Oğuz Atay, haklılığın nesnel bir temelinin kalmadığını, yazarın okuruyla bir doğruyu paylaşmadığını bilerek yazıyordu. Bu yüzden hicivci değildi, bu yüzden dile güvenmiyordu, bu yüzden duygularını ele vermekten çekiniyor, bu yüzden doğruyu söylerken gülünç duruma düşmekten korkuyordu. Ama bunu yalnızca belli bir tarihsel ana özgü bir çatışma olarak değil, aynı zamanda ruhsal bir çatışma olarak da görmek lazım. Çünkü Atay, iç dünya denen yerin de çeşitli taraflardan meydana geldiğinin, bir tarafın diğerine haksızlık yapabileceğinin, Hikmet "birçok insanın üst üste yamanmasından" meydana geldiğine göre, ortada birbiriyle uyuşamayan bir sürü Hikmet olduğunun farkındaydı. Atay'da endişenin bir kaynağı da burasıdır. Hangi Hikmet haklıdır? Batı aklına karşı Doğu duygusundan söz eden, İngiliz düşmanı Hikmet mi? Yoksa Doğu'ya, Doğu'nun fakirliğine, azgelişmişliğine, cehaletine, alaturkalığına, taklitçiliğine tahammül edemeyen mi? Kendini gecekonduya süren mi, gecekondudan ya da onu gecekonduya düşüren geçmişinden utanan mı? Dünyaya kızan, insanların burnundan getirmek isteyen mi, yoksa dünya karşısında kendini suçlu hisseden mi? Hangi Atay haklı: Selim'in temizliğini, saflığı seven, çocukluğu romantik bir bakışla yücelten mi, çocukluğun başkalarının gözünde gülünç olmak demek olduğuna inanan mı? İnsanın ciddi olduğunda hiçbir zaman komik olmayacağını düşünen, namuslu, "sözünün eri" Mustafa İnan'ın yaşamöyküsünün yazarı mı, yoksa konuşmanın yolunun soytarılıktan geçtiğine inanan mı? Hangisi haklı: Babamızdan utanan, ona tahammül edemeyen yanımız mı, yoksa onu düşman bakışlardan korumak isteyen yanımız mı? Edebiyatla politika arasında bir bağ kurulacak, Atay'ın yazdıkları haksızlığa uğramışların tarafını tutan sol bir hafızaya aktarılacaksa eğer, bunu Atay'ın konularından ya da Kemalizm'e olan mesafesinden çok, kimin haklı kimin haksız olduğunun belirsizleştiği bir ortamda adaleti gündeme getirmedeki ısrarında, bu yönde harcadığı emekte, bu emeğin biçiminde aramak gerekir.

6. Bu konuyu başka bir yazıda daha ayrıntılı ele aldığımdan burada kısaca özetlemekle yetiniyorum. O yazıda ele alınan konulardan biri, Atay'ı hicivci değil ironik (Hikmet'i de eleştirmen değil soytarı kılan) şeyin, bu ülkede Kemalizm'de ifadesini bulmuş bir ciddiyeti ciddiye alması, alay ettiği şeyden kopmayı göze alamaması, yani bütünsellik arayışı olduğuydu. "'Kemalizm'in Delisi Oğuz Atay", *Yer Değiştiren Gölge*, Metis, 1995, ss. 24-41.

Homo Ludens'in yazarı, oyun ile adaletin arkaik birliğinden söz etmişti; adaletin henüz oyunun dışında olmadığı, tersine adli uyuşmazlıkların kutsal bir oyun olduğu çağları, her şeyin gülüşmeler içinde geçtiği adli uygulamaları, haksızlıkların cezalandırıldığı mizah yüklü adli oturumları anlatıyordu.[7] Hemen heveslenmeyelim: Çünkü Huizinga bu yakın geçmişle olan manevi bağlarımızı çoktan kaybettiğimizden de söz eder; çalışma, eğitim ve demokrasi ideallerinin, üretkenlik ve yarar kavramlarının damgasını vurduğu modern çağ bugün bizleri oyunu ciddiyetle karşıtlığı içinde algılamaya mahkûm etmiştir.

Homo Ludens yüzyılın ilk yarısında, 1938'de yazılmıştı. Modern çağın vaatlerinin sorgulandığı, sınırlarının gündeme geldiği sonraki yıllarda oyun-ciddiyet karşıtlığı eski önemini bir ölçüde yitirdi; oyun kavramı felsefe gibi, edebiyat gibi ciddi sayılabilecek alanlarda kendine bir ifade imkânı buldu. Oyun değer kazandı kazanmasına ama ciddiyetle olan bağı, zorunlulukla ilişkisi, dahası Huizinga'nın sözünü ettiği adaletle akrabalığı hiçbir zaman yeniden kurulamadı.

Kurulabilir miydi? Ben bu sorunun cevabını Atay'ın kitaplarında aradım. Çünkü tuhaf bir biçimde bu kitapların da kaderi, yukarıda sözünü ettiğimiz tartışmaya, oyun-ciddiyet karşıtlığının bu topraklardaki tarihine yakından bağlı oldu. Kitaplarının ilk yayınlandığı 70'lerde dönemin ciddiyeti içinde belki fazla oyunbaz bulunduğundan umduğu ilgiyi görememiş, kitaplarının ikinci basımlarının yapıldığı, günlüğününse ilk kez yayınlandığı 80'lerde keşfedilmişti Oğuz Atay. Bu keşifte kitaplarının yeni basımlarının olduğu kadar kuşkusuz o dönemin düşünsel, ruhsal ihtiyaçlarının da payı vardı. 80'lerde Türkiye'de iki farklı dinamik çakışmıştı. Batı'da olduğu gibi burada da kültürel alanda, felsefede, edebiyatta, edebiyat kuramında oyun nihayet kendine bir alan bulabilmişti. Bu arada toplumda bir tür gevşeme yaşanıyordu; ağır politik sorumlulukların, katı bir düşünsel ortamın, toplumsal görevleri her şeyin önüne koyan bir anlayışın ardından hayatın hep görev olarak değil, bazen oyun olarak da yaşanabileceğini keşfeden bir kuşak yetişmişti. Oğuz Atay biraz da bu anın ruhsal ihtiyaçlarına cevap verdi; uzun süredir ifade imkânı bulamayan özgürlükçü, şakacı yönümüze seslendi. Her dönemde olduğu gibi bu da abartılıp Atay'ın kendisinin de dalga geçtiği bir tutunamayanlar edebiyatına dönüşünce Atay'da önemli olduğunu düşündüğüm yan bence gözardı edildi.

Huizinga'nın sözünü ettiği türden mizah dolu adli oturumlar gerçek hayatta tekrarlanır mı, tekrarlandığında adil olur mu bilmem, ama Oğuz Atay'ın

7. Johan Huizinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı, 1995.

kitapları bunun iç dünyamızda yeniden kurulabileceğini gösteriyor. *Tutunamayanlar* daki "hüküm günü" bölümlerine bakın. Orada göreceksiniz, insanların arasında birinci sınıf, ikinci sınıf ve halk şeklinde ayrımların ortadan kalktığı, köylülerin en kalın elbiseleriyle güneş altında çömelerek saatlerce devlet kapısında beklemedikleri, ressam olmak isteyenlerin reklamcı, yazar olmak isteyenlerin mühendis, mimar olmak isteyenlerin iktisatçı, meyhaneci olmak isteyenlerin hukukçu, hukukçu olmak isteyenlerin tezgâhtar, adam olmak isteyenlerin uşak, dilediği gibi yaşamak isteyenlerin rezil olmadığı, çocukların masallarla ve Allah'ın vereceği cezalarla korkutulmadıkları, taşradan gelenlerin şehirde doğmaktan başka meziyetleri olmayanlar tarafından hor görülmedikleri, yüreğimizi ezen bu sıkıntı, başımızdaki bu ağırlığın kalktığı, düşünme imtiyazlarının Batılıların elinden alındığı, delilerin kefaletle tahliye edildiği anlar vardır. Bütün evrakların, belgelerin, tapuların, senetlerin, nüfus cüzdanlarının, mahkeme kararlarının, paraların, otobüs pasolarının yakıldığı, alevlerin gökyüzüne yükseldiği, dünyayı bir aydınlığın kapladığı, Elektrik İdaresi'nin iflas ettiği, herkesin gözünün açıldığı, alevlerin herkesin içini ısıttığı, kalbindeki buzları çözdüğü, herkesin bir ağlamadır tutturduğu, ortalığı gözyaşı sellerinin kapladığı, sahilleri kapatanların yalılarının sular altında kaldığı, Selim'in sevgilisiyle suların koruyuculuğu altında yaşadığı, o zaman Selim'in her şeyi anlattığı, anlatabildiği şenlikli hüküm günleri. Bunlar yalnızca oyunla adaletin yakınlığına işaret ettiği için değil, aynı zamanda bütün bir olumsuzlayıcılığın içinde ütopik bir umudun nasıl korunduğunu gösterdiği için de önemli bence: Bir gün bütün değer yargılarının değiştiği, yargılananların yargıç, eziyet edenlerinse suçlu sandalyesinde oturacakları, utançlarının ve suçlarının ağırlığı yüzünden ayağa kalkamayacakları hüküm günleri: "O zaman akıllı ya da akılsız bütün ezilenler, yani bizim caddedeki insanların çoğu, yani öcü geliyor diye küçükken beni korkuttukları çolak ve topal Deli Rüstem ile ben ve benimle birlikte bar kızı Leylâ kendisine yüz vermedi diye intihara teşebbüs ederek beynine iki kurşun sıkan fakat ancak kafasını delerek alay edenlerden kurtulmak için bütün hayatınca yolda kalpak giyerek dolaşmak zorunda kalan meyhaneci Hızır ve onunla birlikte ortaokulda kekemeliği ve garip mistik düşünceleriyle arkadaşlarının alay konusu olan ve şimdi havagazıyla intihar ettiği için ölmüş bulunan ve evlerindeki şecere ağacında taze yağlıboyayla yeni boyanmış yeşil, titrek bir yapraktan ibaret kalan Ercan ve Ercan'la birlikte annesi Rus babası İtalyan olan ve sınıfta ve bahçede paltosunu hiç çıkarmayan ve daima gözlüğü ve paltosuyla ilkokul birinci sınıf çocuklarıyla top oynayan ve gâvur diye ve kambur diye horlanan Altan ve Altan'la birlikte zeki ve siyah gözleriyle bana hep muhabbetle bakan ve yedi kardeşiyle ve annesiyle ve babasıyla ve teyzesiyle ve dayısıyla Evkaf apartmanının en üst katında labirent gibi karışık koridorlardaki yüzlerce odadan sadece birinde oturan ve sınıf birincisi olduğu halde ilkokuldan sonra

elektrikçi çıraklığına başlayan Osman ve onunla birlikte bütün gülünçlüğüne rağmen aşağılığı sefaletinden ve sefaleti aşağılığından ileri gelen Mimar Cemil (Uluer) Turan ve Mimar Cemil'le birlikte sakat olduğu için hiç yürümeyen ve hep altını kirleten ve misafirler görmesin diye ve sosyetik annesi rahatsız olmasın diye yaz kış balkonda tutulan ve hep bağıran ve altına yapan ve güzel gözüyle ve akıllı sözüyle beni büyüleyen ve balkonda yerde kendini oradan oraya atan zavallı Ayhan ve onunla birlikte bodrum katta evdeki yedi ve bahçedeki yirmi yedi kedisiyle yaşayan ve kimseye zararı dokunmayan ve ölmüş kocasını unutamayan Rus madam ve madamla birlikte yirmi iki yaşında veremden ölerek bizleri ve ailesini elemlere boğan ve Albay Sait Beyin biricik oğlu ve liseden dört defa kovulmuş olup senatoryumdan altı kere kaçan ve yağmurlu bir ilkbahar akşamı hastaneden son kaçışında ıslak elbiselerini çıkarmaya fırsat bulamadan kana boğulan Ertan ve onunla birlikte basit bir kamyon şoför muaviniyken lastik karaborsasından zengin olarak genç yaşında kumar denen illete tutulan ve bu uğurda servetini ve dostlarını kaybeden ve karısı ve kızı oğlu tarafından terk edilen ve meteliksiz kalan ve bir gün bir kahve köşesinde kendini vuran ve eski ve samimi aile dostumuz Orhan ve Orhan Beyle birlikte, Orhan Beyle birlikte olmaktan mutlaka gurur duyacak olan ve el kapısında dünyaya gözlerini açıp ve kaderi ve mesleği hizmetçilik olan ve komşumuz Saffet'lerin üçüncü hizmetçisi Kezban yargıç kürsüsünde bulunacağız..."

Kötü çocuk Hikmet'se "Yargılama filan yok. Biz ceza vereceğiz," der, ardından ekler: "Aslında biz, herkesle birlikte, kendimizi de cezalandırmak istiyoruz." Atay'da bir yargıç kürsüsü vardır evet, ama o kürsüde oturan birden kendisine ait bir kötülüğü fark etmiş, yargılama boyunca bunu bir türlü aklından çıkaramamıştır. Bu yüzden Atay'ın mizah dolu adli oturumlarında haksızlıkları gideren, başkalarına duyulan öfkeyi yatıştıran ütopik bir ufuk kadar, bir bağışlanma isteği de ayırt edilir:

"Genel af ne zaman çıkacak albayım?"

—

P A R Ç A L A R

Mustafa Yücel

GÖKDELENLER

İnsanın ruhunda soyluluk duygusunu uyandıran, yüksek ağaçlardır. Gökdelenlerse ruha bunun tam tersi bir duygu verir. Gökdelenler zamanı böler, ruhun pek az bir geçmişten daha öteye geçmesine engel olur.

ŞİİR

Platon'da bilginin hatırlama olması gibi, şiir de bir büyünün hatırlanmasıdır.

İHTİYARLAR

Zamanın aktığı yeri sadece ihtiyarlar bilir.

ÖLMÜŞ AVRUPA

Avrupa uygarlığı şöyle bir benzetmeden yola çıkarak betimlenebilir: ev ve orman. Burada ev özneyi, iç dünyayı ya da bireyin kendisini simgeliyor. Ormansa dış dünyayı, nesneyi ya da serüven duygusunun ve düşünen zihnin üstünde at oynattığı dünyayı simgeliyor.

ALELADELİK

Doğululuğun ve günümüzün, televizyon, kitle kültürü ve tüketim toplumu döneminin en temel niteliği şudur: Aleladeliğin ve gerçekliğin aynı şey olarak kabul edilmesi.

YARDIM ETMEK

Birine yardım elini uzatmak, güçlü ve güvenilir olmak, sonra da şunu diyebilmektir: Ben de senin gibiyim.

EDEBİYAT

Edebiyat kurulmuş, kotarılmış ve piyasaya sunulmuş bir şey olarak görülmemeli; yapılmış ve tıpkı bir yıldız ya da bir ağaç gibi bu dünyaya ait olan bir varlık haline gelmiş bir şey olarak görülmeli. Ancak bu türlüsü tin'i zenginleştirir. Öbür türlüsü de piyasayı. Piyasa tin'in tam tersidir. Ama onun olmadığı bir tek yer var şimdi, o da ölüler âlemi.

MUSTAFA SİNDABAD YÜCEL ÜSTÜNE BİR DENEME

Sedir ağaçlarında olan bir asalet vardı onda, sanki tahta yüreğinden dışarıya doğru yönelen bir hayat gücü dizginlenmiş ve durgun bir ışığa dönmüştü. Gövdesinin her hareketi çevresinde kötü yürekli ve çirkin olan ne varsa hepsini süpürüp yok ediyor, ortalığa kutsal bir hava yayıyordu. Unutulmuş olan bütün iyiliği ve güzelliği insanlara yeniden hatırlatıyordu. Evet böyleydi işte; hem zarif, hem de kaya gibiydi. Ortaçağ filozoflarının yıldızlarda olduğuna inandığı o kristalimsi kusursuzlukla donanmıştı. Böyleydi işte Mustafa Sindabad Yücel. İyilerin dostu, kötülerin düşmanı, böyleydi.

—

S A R M A L

Türker Armaner

Parmaklarını küçük girintiye biraz daha sıkıca yerleştirdi. Sağ ayağının altından kayan toprak parçacıklarına da aldırmadan tırmanmayı sürdürdü. Durdu, derin bir soluk aldı. Burnuna nem kokusu geldi. Nem kayganlığı, kayganlık tehlikeyi, tehlike de güvensizliği düşündürdü ona.

Güvensizlik... Bir kadın için bu duygu yalnızlığa eşdeğerdi. *Bilmeden* de güven duyulabileceği/duyulması gerekebileceği ise bu yüzsüz, ikiyüzlü insanların

Dengesini yitirdi. İyi bir yüzücüydü neyse ki. Denizin dibinde, günün son ışık kırıntılarını yansıtan mermer sütunları gördü, dokundu, girintili yüzeylerini

Hava. Karanlık, kayalık

Derin bir nefes alıp yeniden daldı. Dibe, sütunlara doğru yüzerken az önce tırmandığı kayalığın karanlığın inmesiyle büründüğü ürkütücü görüntüyü düşündü. Batık kentin sütunları artık görünmüyor, elini uzattığında dokunabiliyordu. "Ay!" Yosuna değdi eli. Hava henüz kararmadan yosunları gördüğünde "Zamanın imi" diye düşünmüştü, "Şimdi neyin imi? Belirsizliğin, kaygının

Hava. "Boğulmak neyin imi?"

Birkaç dakika başını suyun üstünde tutup sık sık soludu. Ciğerlerinde hafif bir yanma duydu, biraz midesi bulandı, az sonra da geçti. "Gitmeli mi artık?"

Döndüğünde onu yere uzanmış buldu. Gece çıplak yüzmeye gitmesini anlamsız bulmuştu. Yanına oturdu, kazıda çıkan yeni parçalardan sözetmek istedi. Dinlemek istemedi sevgilisi. O da bağdaş kurduğu yerden kalktı, açık duran pencereye gitti. Saçı henüz kurumamıştı.

. Aralarındaki dilsizliğin mekânlarından kaynaklandığını farketmişlerdi. Bir tatil yerine gitmek istediler. Çevrelerindeki herşeyi temizlediklerinde birbirlerini yeniden kazanabileceklerini düşündüler. Dört gün olmuştu pansiyona yerleşeli. Mekânları suskunluk olmuştu. Nereye gitseler bu kabuğu da taşıyorlardı. "Yanlış zamanda mı yaşıyoruz?" diye sordular kendi kendilerine. "Bu çağın soruları değil bunlar."

Orta Avlu'nun dört girişinden biri, Küçük Taht Salonu'na açılıyordu. Kuzey Girişiyle birlikte, biri merdivenle ötekisi dar bir koridorla bağlanan üç giriş daha vardı. Kraliçe, yaşlı Giritlinin bu sonuncusunu kullanmasını istemişti. Sarayda yaşamıyordu Kraliçenin bu sadık hizmetkârı. Evi, sarayın doğusunda, çoğunlukla gemicilerin oturduğu bir bölgedeydi. Kendisi gemici değildi; gençliğinde marangozluk yapmış, bir süre de tersanelerde çalışmıştı. Artık çalışamıyordu. Yaşlanmış, zayıf düşmüştü. Kızkardeşlerinden biri nedimesiydi Kraliçenin. Öteki nedimelerle birlikte, sarayda kendilerine ayrılan bir katta yaşıyordu. Saray, içinde barındırdığı yüzlerce kişiyle birlikte, küçük bir kent gibiydi. Kraliçe hakkında pek çok şeyin yayılması uzun sürmezdi.

Gidip yanına uzandı. Kendisini dalgaların dokunuşundan bile kıskanan insanın yanına. Sözcükler boğazına kadar geliyor, yutkunuyor... Sonra söylemek istediklerini kafasında bir kez daha düzene sokmayı denedi, olmadı. Hem konuşup da ne yapacaktı? Ne zaman dile getirmeye kalksa duyduğunu, kitap aralarındaki çiçekler gibi kupkuru olmuyor muydu? Sözcükler mi yetersizdi, sözcükleri kuran mı? Yoksa...

Açık pencereden içeri dolan ılık rüzgâra kaptırarak insanın kendini, izlenimci bir ressamın attığı fırça darbeleriyle oluşmuş o tablonun, çağlardır bitirilemeyen tablonun kıyısına oturmak, onun bencilce kendine sakladığı düşüncelerini de bir yerinden iplik iplik çözerek konuşurmuş gibi...

"Bu paylaşımın yanında konuşmak da ne oluyor? Söylenilenler iletilmek istenenlerin hepsi mi? Boşlukları dolduran gene biz değil miyiz? Dolduramayan ya da..."

Kafası arı kovanına dönmüştü. Onun parmaklarını önce saçında, sonra sırtında hissetti. Ya hissedip anlatamadıkları?

Kambur vücudundan beklenmeyecek bir hızla yürürken, küçük taşı tutan elinin terden sırılsıklam olduğunu farketti. Yavaşladı. Sağ bacağı ötekinden kısa olduğu için bir hafif bir güçlü yankı yapıyordu adımları koridorda.

Küçük taşı, avludaki yükseltiye bırakıp hemen oradan ayrıldı. Kraliçenin, Krala söylemek istediklerini bu küçücük taşa sıkıştırıp göndermesi aklına yatma-

mıştı. Uzun süredir Kral ile Kraliçe aynı odada kalmıyordu. Aralarındaki bu uzaklaşma kendisinin, daha birçok insanın yazgısını belirleyecek gibi geliyordu.

Ulaşamıyorlardı birbirlerine. Bedenlerinin yükselip indiği o dorukta bile ulaşamamışlardı. Şimdi birlikte, kaygan bir sıvı içinde yüzermişçesine süzülürken bile...

Anıtsal merdivenlerden çıkarken yoruldu, durdu. Taşın üstündeki biçimi düşündü. Bir daire ile onu yatay olarak kesen bir çizgi kazınmıştı: Θ. Geriye döndü. Sarayın doğusuna, zeytinyağı depolarına doğru yürümeye başladı. Büyük Deprem sonrasındaki karışıklıkta yağmalanacak olan depolara sıcak bir ülkeden gemilerle büyük kaplar getirilmiş, zeytinyağı ile doldurulmuştu. Güneş yükseliyordu. Kent halkına görünmeden depolara indi. Gerekebileceğini çok önceden kestirip dev testilerin arasına sakladığı kil rengi küçük toprak kabı buldu, koynuna soktu. Depolardan çıktı, Kraliçeyi bulabileceğini düşündüğü Küçük Taht Salonu'na doğru hızlı hızlı yürümeye başladı.

Yatarken yanında, o gün çıkarılan toprak kapları düşündü. "Kazılar toprağın altına mı sürüyor, zamanın dışına mı?"

Dar, uzun koridorda yürümeye başladı. İki sütunun arasından taht odası göründü.

"Bir tırtıl olsaydı, birimizin beyninden ötekine taşısaydı duygularımızı yoğunlukları yitmeden." Başı çatlayacak gibi...

Taşı düşündü. Ölümü mü imliyordu? Bir harf
Kraliçenin odası. Kraliçe... Artık Kraliçe değil bir kadın yalnızca... Başını taş duvara vurarak parçalamış ölü bir kadın.
"Buydu demek söyleyemediği -güneşin doğup battığı onca gün boyunca görmeden birbirlerini- koca bir kenti yönetmiş iki insanın anlatamadığı, o taşın üstündeki
Anlatıp da öldü hiç olmazsa, anlatılır mı ölüm?"
Sildi ağzını bir dikişte içtikten sonra
"Yaşamaması gerek bir Giritlinin bu kutlu görevi yerine getirdikten, bir kadının duygularını, ölüme varan sevgisini, sevgisini anlatamamanın vardırdığı ölümünü elinde taşıdıktan sonra görmemeli güneşin doğduğunu bir daha. Şu doğan görüp göreceği..."
Yanan midesi, kararan gün

Başı çatlayacakmış gibi çıktı, koştu gecenin ayı saklamadığı bu vaktinde
Çıplak, koştu
Kayalık, tırmandı
"Anlatmanın tek yolu buysa
buysa"

Deniz kıpırdanan kara bir çarşaf gibi, ayışığı yarmış boydan boya

Koştu peşinden, yitirdi
Kayalığa çıkarken gördü, koştu
koştu

Kayalığın dibindeki karaltı

Kapkaranlık gecede, kayalığın
denize bakmayan yüzünün eteğinde kırmızı bir sıvı

Yaklaştı karalt..

ÇIĞLIK

Sosyal Bilimlerde Alternatif Bir Paradigma Gerekli mi, Mümkün mü?

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER KOMİSYONU

Konuşmacılar:
Yağmur Denizhan, İlkay Sunar, Gürol Irzık, Zafer Toprak

Tartışma Toplantısı Tutanakları
22-23 Mayıs 1997

BERK BALÇIK: Bizi bu noktaya getiren bir yıllık çalışmalarımızdan ve özellikle bu çalışmaları yapmamıza sebep olan düşüncelerden yani komisyonumuzdan bahsetmek istiyorum. Sosyal Bilimler Komisyonu olarak, Kasım 1996'dan beri Uluslararası İlişkiler Kulübü bünyesinde toplanıyoruz. Komisyonda bir araya gelen insanların başlangıçtan itibaren ortak noktaları bilgi, bilim ve iktidar çerçevesinde süregelen bilimsel bilgiyi ve buna bağlantılı olarak hayatı, oturup yeniden ve beraber düşünme isteğiydi. Bunu yaparken de amacımız farklı bölüm ve sınıflardan öğrencilerin ve öğretim üyelerinin buluştuğu, not kaygısı ve rekabetin olmadığı, bilen-bilmeyen ikiliğinin sorgulandığı ve bilginin varolan iktidar ilişkilerini, toplumsal hiyerarşiyi pekiştirmek ve yeniden kurmak amacıyla üretilmediği bir tartışma ve iletişim ortamı yaratmaktı. Bu kaygılarımızı dile getirebileceğimiz bir ortamın da kaçınılmaz olarak disiplinlerarası ve eleştirel olması gerektiğinden yola çıkarak, bugüne kadar farklı bölümlerden, farklı üniversitelerden ve farklı kültürlerden gelen yazar, araştırmacı, öğretim üyesi ve öğrencilerin katkılarıyla disiplinlerarası söyleşiler gerçekleştirdik. Burada yapacağımız toplantıyı ne yazık ki bizim istemediğimiz bir ortamda gerçekleştiriyoruz. İnsanlarla daha rahat bir araya gelebileceğimiz daha yatay bir düzlem düşünmüştük, ama burada bilenler ve bilmeyenler, öğretenler ve öğrenenler gibi bir tablo oluştu. Biz bu mekânsal sınırlamanın kırılmasını istiyoruz; biraz sonra konuşacak hocalarımızın burada kesin bildikleri şeyleri insanlara mutlak olarak anlatacakları bir tartışma ortamı olarak tasarlamadık burayı. O yüzden hocalarımızın konuşmaları bittikten sonra, sorularınızı, yorumlarınızı ve katkılarınızı bekliyoruz. Şimdi biraz toplantının çerçevesini belirleyen sorularımızdan ve kaygılarımızdan söz edelim.

BAŞAK TUĞ: 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında doğa bilimlerinin tanımladığı bir bilimsellik çerçevesi içinde sosyal bilimlerin doğduğunu görüyoruz. Bu bağlamda sosyal bilimler, doğa bilimleri paradigmasından esinlenen ya da kendi meşruiyetini yaratma zorunluluğu sebebiyle doğa bilimlerini bir ölçüde taklit eden bir bilimsellik, evrensellik, nesnellik iddiası ortamında şekillendi. Tabii bu taklidi olumsuz anlamda kullanmıyorum, olabilecek bir şey bu. Bu bilimsellik iddiası içinde sosyal bilimlerin de doğa bilimleri gibi hayata ve ampirik gerçekliğe uygun olma çabası ve iddiası da önemli bir yer tutuyordu. Bu noktada sorabileceğimiz ilk soru, bu bilimsellik iddiasının sosyal bilimlere, beklendiği gibi, bilme türleri içinde gerçekten bir meşruiyet kazandırıp kazandırmadığı. İlk sorumuz bu olabilir. Sorulabilecek bir başka soru da şudur: Bilimsellik iddiası eğer gerçekten bir meşruiyet kazandırdıysa, bu meşruiyet bilimsel bilginin hangi özelliklerinden kaynaklanıyordu.

Sosyal bilimlerde son yıllarda seslerini duyurmaya başlayan farklı kültürler, farklı cinsiyetler ve farklı paradigmaların sosyal bilimlerin nesnellik ve evrensellik iddiasının sorgulanmasına katkıda bulunduğunu görüyoruz. II. Dünya Savaşını izleyen yıllarda, hem doğa bilimlerinde, hem de sosyal bilimlerde determinist ve kartezyen önkabullerin sorgulanmaya başlaması bizi

farklı sorular sormaya yönlendiriyor. Öncelikle, acaba doğa bilimlerindeki bu sorgulama süreci, sosyal bilimlerin insana, topluma yaklaşımının ve bunlara dair önkabullerin sorgulanmasında bir derece etkili oldu mu? Yani her şey gene doğa bilimlerine öykünen sosyal bilimler hikâyesi çerçevesinde mi devam ediyor? Ya da sosyal bilimler tartışmalarını, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında kurulan bu ikilem veya analoji çerçevesinde kurmak ne derece doğru?

Bu sorularda, Yağmur Hanım'ın doğa bilimleriyle ve kaos teoremiyle olan ilişkisi, belki determinizmin sorgulanmaya başlanması bağlamında bize yardımcı olacak. Ayrıca İlkay Bey de doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki bu ilişkinin nitelikleri konusunda sorularımıza katkıda bulunacak.

Sosyal bilimlerin sorgulanmaya başlanması sürecinde, önemli bir nokta da doğa bilimleri paradigmasının ve pozitivizmin temellerini oluşturan bu kavramların, yani nesnellik, evrensellik, bilimsellik kavramlarının ne derece sorgulandığı, ne derece sorgulanmaya başladığı, ortadan kalktığı ya da dönüştürüldüğü. Deterministik önkabullerin artık geçerliliğini kaybetmesi acaba evrensel değerlerin veya evrensel etik kaygıların da değişmesini getiriyor mu, yani artık, değer ya da etik gibi bir önkabulümüz var mı? Ya da deterministik olmayan bir evrenselliğe ulaşma imkânı var mı?

Üçüncü bir sorumuz da, eğer bu kavramlar zorunlu olarak birbirini kapsar nitelikte değilse, yani determinizm zorunlu olarak evrenselliği ve nesnelliği değiştirmiyorsa, o zaman bilimsellik tanımının yeniden düşünülmesi için bir adım atılabilir mi, yani böyle bir paradigmadan bahsedilebilir mi? Böyle bir paradigmanın ortada olmaması durumunda, kendini pozitivizmin tanımladığı bilimsellik kalıpları içine sokmak istemeyen bir sosyal bilimlerden mi bahsetmeliyiz? Eğer meşruiyetini pozitivist bilimsellikten almayan böyle bir sosyal bilimlerden bahsediyorsak, bu sosyal bilimlerin varlık nedeni ne olabilir, toplumu değiştirme ve etkileme gücünü koruyabilir mi, nasıl koruyabilir, böyle bir şey iddia edebilir mi? Ayrıca sosyal bilimlere böyle bir misyon yüklemek ne kadar doğru, bu da tartışılabilir.

Son zamanlarda öznelliklerin birleştirilmesi ile nesnelliğe ulaşılması iddiası tartışılmaya başladı. Bu acaba, alternatif bir sosyal bilimler paradigması kurmak için bir ön adım mı? Ve son kertede böyle bir paradigma mümkün mü, gerekli mi gibi sorular var. Bunlar tabii yanıtlanması kolay sorular değil. Gürol Bey'in bu sorular çerçevesinde nesnellik ve evrensellik tanımlamalarına getireceği yorumlarla, sosyal bilimler içine insan faktörünün katılmasının yeni paradigmalar oluşturulmasındaki etkisi konusunda katkıda bulunacağını ve sorularımıza yeni sorular ekleyeceğini düşünerek sözü Yağmur Hanım'a veriyorum. Yağmur Denizhan, Elektrik-Elektronik Bölümü'nden ve kaos teoremi konusunda master dersleri veriyor. İlkay Sunar, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden, Gürol Irzık ise Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

YAĞMUR DENİZHAN:

"Ne kadar nesnellik iddiasında olursa olsun, doğa bilimlerinin de bir paradigması vardır ve doğal bilimciler ancak bu paradigmanın elverdiği kadarını gözlemleyebilirler. Bu sayededir ki, paradigmaların çok farklı olduğu dönemlerde, aynı şeye baktıkları halde, bilimde çok farklı olgular gözlemlenmiştir. Bu paradigmaları karşılaştırmadan, daha üst gerçeklik konusunda bir bilgi sahibi olamayız."

Böyle sorular hazırladığınız için size teşekkür ediyorum, çünkü konu çok fazla dağılacaktı. Aslında gene dağılacak ama hiç olmazsa soruları referans alarak dağılacak. Ben birinci sorudan başlamak istiyorum. Sosyal bilimler doğa bilimlerine öykünmeye devam edecek mi? Sosyal bilimlerle do-

ğa bilimlerinin bu kadar radikal bir şekilde ayrışmış olması, zaten kartezyen varsayımlara dayanıyor. Bu da, bilim tarihi göz önünde bulundurulacak olursa, oldukça yeni ortaya çıkmış bir şey. Bu varsayımlar sonucu, pozitif bilimler dediğimiz bilimler, doğrusal cebirle ve bunun altında yatan mantık yapısıyla inceleyebileceği ve açıklayabileceği olgulara bakmayı tercih etmiş, geri kalan kısmı da istisna diye, yahut orada acayip bir şeyler oluyor, diyerek görmeyi reddetmiştir. Bilim ilerledikçe ve yeni deneyler yapıldıkça bakmayı reddettikleri bu şey bilimadamlarının karşısına çıkıyor ve bilimsel dürüstlük çerçevesinde bunu artık doğrusal, kartezyen bir mantıkla açıklayamayacaklarını kabul ediyorlar, ettiler zaten. Batı biliminin temelini teşkil eden bu uzun süre çerçevesinde, bodrumda kaybettiği anahtarı kapının önünde arama stratejisinin sonucu, kapının önünde olan bir sürü şeyi bulabildi bilimadamları, ama anahtar bodrumda duruyordu. Dolayısıyla artık, yavaş yavaş bodruma bakma eğilimi de doğuyor.

Bundan ne kastediyorum, şimdi bunu açıklamam gerekiyor. Bu konudaki ilk adım, –ilk adım demek belki doğru değil–, bunun ilk kez adını koyan kaos teorisi oldu. İlk fark eden Lorenz diye bir şahıs, meteorolojiyle uğraşırken, meteorolojik simülasyonlar yapmaya çalışırken karşılaşıyor bu durumla. Yaptığı bir program, bir simülasyon programı (program işte, deterministik bir şey); fakat programı tekrar tekrar koşturduğunda, asla aynı şeyi elde etmediğini ve koşturduğu programın birtakım başlangıç koşullarına ne kadar duyarlı olduğunu fark ediyor. Şimdi duyarlılık derken, mühendislik veya pozitif bilimlere biraz eğilimi olanlar en azından tahmin edecektir; klasik olarak bizim aldığımız eğitim, ortada bir süreç var, bunu belli başlangıç koşullarından başlatırsanız, belli koşullara ulaşır, diye düşünür. Başlangıç koşulları bir öncekinin aynısı olmazsa, varacağı yer de biraz farklı olur ama genel davranış değişmez gibi bir kanı uyanıyor insanın içinde. İşte söz konusu olan sistem, eğer doğrusal olmayan dinamikler, hele de karşılıklı etkileşim ve kompleks bir yapı içeriyorsa, başlangıç koşullarında yapacağımız çok küçük, ama gerçekten çok küçük değişiklikler, sonuçta elde edeceğimiz davranışta sahiden kategorik değişikliklere sebep olabiliyor. Bu, kaos konusunda ilk gözlemlenen olguydu.

Tıpkı başlangıç koşullarında olduğu gibi, sistemi belirleyen birtakım parametre değerlerindeki çok küçük oynamalar da ortaya çıkacak davranışta gene büyük atlamalara sebep oluyor. Peki, biz başlangıç koşullarını ve parametre değerlerini bir öncekinin tıpatıp aynısı alırsak aynı sonucu elde eder miyiz? Burada da, fiziğin hatta fizikten de öte, aslında mantığın getirdiği bir sınırla karşılaşıyoruz. Aynı başlangıç koşullarını ve aynı parametre değerlerini tıpatıp ayarlayıp bir deneyi tekrarlayamaz mıyız? Tekrarlayamayız, çünkü ölçemeyiz. Belli bir rezolüsyonun altındaki farkları ölçemiyoruz. Bu teknolojik bir kısıtlama değil. Sonuna kadar götürdüğünüzde, Heisenberg'in belirsizlik kuramına dayanan bir şey. Dolayısıyla, birtakım şeyleri bu kuramın elverdiğinden daha büyük bir kesinlikle ölçmemiz mümkün değil. Bizim ölçemediğimiz farklılıklardan (yani baktığımızda aynı şey zannettiğimiz başlangıç koşulları ve parametre değerlerinden) yola çıktığımızda bambaşka şeyler elde edebiliyoruz. Buysa ilginç bir durum çıkarıyor ortaya.

Arkadaşlar sorularında determinizmin sorgulanması diyorlar. Kaos teorisi determinizme hiç dokunmuyor, söz konusu olan determinizmin sorgulanması değil: Doğada deterministik ya da stokastik davranışlar var mıdır, bunun incelemesine girmiyor, tamamen deterministik kabul ediyor her şeyi. Bu varsayım altında bile, demin söylediğim sebeplerden dolayı, biz birtakım şeyleri sonsuz bir kesinlikle ölçemeyeceğimiz için aynı sebeplerden farklı sonuçlar doğuyor gibi görünüyor. Bu, pratik açıdan rastgele davranıştan farklı değil; sanki nedensellik prensibi zedelenmiş, deterministik olmayan davranışlar varmış gibi görünüyor. Ama hem teori hem de deney sonuçları gösteriyor ki, eğer başlangıç koşullarının ve parametre değerlerinin ölçümünde, çok küçük de olsa bir hata yapıyorsak, sistem tamamen deterministik de olsa, biz ileride ne olacağını kestiremiyoruz.

Bazı yazarlar, bunların arasında Alvin Toffler da var, bu yüzyılın en büyük üç bilimsel buluşu arasında *unpredictable determinism*'i (kestirile-

mez determinizm) sayıyorlar. Sanırım bu sosyal bilimciler için önemli bir bağlantı noktası olacak. Pozitif bilimler ve sosyal bilimler arasındaki ayrım, ayrımdan öte uçurum, doğa bilimlerinin daha önceleri bu noktalara varmamış olmasından kaynaklanıyordu. Doğa bilimleri tamamen kartezyen varsayımlarla çalıştığı zaman, doğadaki bir çok olgu, yaklaşık olarak, kartezyen varsayımlar altında da açıklanabilir durumdaydı. Ama sosyal bilimlerin objelerini ele aldığımızda, buradaki dinamikleri göz önünde bulundurduğumuzda kartezyen varsayımlar işlemiyor, tıpkı doğa bilimlerinin de bazı alanlarında, yeni yeni açılan bazı alanlarında işlemediği gibi. Dolayısıyla, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin bu evreler geçilmeden uzlaştırılması çok zor olacaktı. Fakat bu etaptan sonra, uzlaştırmak bir yana, bir iki adım ilerlediğimizde zaten aynı şeyden bahsediyor olduğumuzu görüyoruz.

İkinci soruya geçelim. Doğa bilimleri ile bu bilimlerin deterministik ve kartezyen önkabullerinin sorgulanması, sosyal bilimlerin insana ve topluma yaklaşımını ve bunlara dair önkabullerini ne derece etkileyebilir? Demin bahsettiklerim ile bu sorunun cevabını vermiş oldum. Bu kartezyen varsayımların ortadan kaldırılması veya hangi koşullar altında geçerli sayılabileceklerinin irdelenmesi ile, gerçekten doğa bilimleri ile sosyal bilimler birbirlerinden ayırt edilemeyecek bir noktaya geliyor. Fırsat kalırsa, daha sonra bu konuda örnekler vereceğim.

Evrensel ve nesnel bilgi üretilebileceğine dair inancın zayıflaması sosyal bilimleri nasıl dönüştürdü, nasıl dönüştürecek? Aslında, bu konudaki sözü sosyal bilimcilere bırakmak istiyorum, fakat burada belirtmek istediğim başka bir şey var. Aynı sorun doğa bilimlerinde de yaşanıyor. Çünkü, artık halihazırdaki doğa bilimlerinde de evrensel ve nesnel bilgi sahibi olduğumuzu iddia edecek durumda değiliz. Her şeyden önce, teknolojiden bağımsız olarak, hiçbir şeyi kesinlikle ölçemiyoruz, bunun yaratabileceği değişiklikleri kestiremiyoruz. Bunun da ötesinde, özellikle karmaşık sistemler, karşılıklı etkileşen ve doğrusal olmayan sistemler söz konusu olduğunda, kendiliğinden bu etkileşimlerden "doğan" ("*emergent*" terimi kullanılıyor bugün) birtakım davranışlar var. Örneğin bugünlerde çok gündemde olan yapay yaşam algoritmaları var; yanlış anlamayın, orada sahiden canlı üretmeye çalışmıyorlar ama birtakım evrim modellerini çok basit kurallarla simüle etmeye çalışıyorlar ve en azından birtakım çok basit kuralların da benzeri bir evrim davranışına yol açıp açamayacağını gözlemliyorlar. Burada, bilgisayar ekranına, bazı aktörler koyuyorlar ve bunların arasında çok basit kurallara dayanan etkileşimler kuruyorlar, bundan birtakım davranışlar çıkıyor. Davranış nedir? Bunu yorumlamak durumunda olan bilimadamı, burada şöyle bir davranış çıktı, dediği zaman bu davranış ne kadar nesnel, ne kadar evrensel olacaktır? Çünkü burada gerçekten niteliksel şeylerden söz ediliyor. Aslında her şey bir davranıştır. Oradan "*emergent*" bir davranış çıktı mı çıkmadı mı? Bunu ayırt etmek gerçekten çok zor bir şey. Bu konuda hiç kimse kalkıp nesnel bir kriter getirdiğini iddia edemez. Dolayısıyla bilimin yavaş yavaş girmeye başladığı bu yeni alanlarda karşısına çıkan handikaplar, bütünüyle sosyal bilimcilerin çok uzun süredir karşılaşmakta olduğu handikaplardır.

Meşruiyeti bilimsellikten kaynaklanmayan bir sosyal bilim mümkün mü? Bu tabii oldukça kritik bir soru; tıpatıp aynı soru, demin söylediğim koşullar altında, doğa bilimleri için de geçerli: Eğer bizim edinebileceğimiz bilgiler subjektifse ve yoruma açıksa, üstelik her şey başlangıç ve parametre koşullarına bu kadar hassas bir şekilde bağlı ise, dolayısıyla karmaşık sistemlerde bir deneyi iki kere bile tekrarlayamıyorsak, burada yapacağımız bilimin meşruiyeti ne durumdadır, diye sormak gerekir.

Burada aslında bilimadamlarına düşen başka bir görev var sanırım: biraz daha kavramsal bir düzeye geri çekilip olaylara tepeden bakmak. Çünkü veri olarak ellerine geçirdikleri şeyin ve bunları kendilerinin algılayış biçiminin bile saptırılmış (*biased*), kaçınılmaz olarak saptırılmış olduğunu kabul etmek zorundalar. Dolayısıyla bilimadamları burada çok iddialı sonuçlar ortaya çıkarmaktansa, çok daha tepeden bakıp birtakım kavramsal sonuçlar çıkarmak durumunda kalacaklar inancındayım.

Sosyal bilimlerde evrensel kanunlar ve büyük kuramlardan tümüyle vazgeçilebilir mi, vaz-

geçilirse bu yeni, iddiasız sosyal bilimlerin varlık nedeni ne olabilir? Toplumu etkileme ve dönüştürme gücü olabilir mi? Şimdi aynı şey kaos teorisinin başına geldi. İlk çıktığı dönemlerde pozitif bilimadamlarından çok sert tepkiler aldı. Eleştiri açık tabii: "Burada ne olduğunu kestiremiyoruz, bu nasıl bilim, ne yapacağız?" Halbuki bilim ille de ne olacağını kestirmek demek değildir. Birtakım şeylerin ne olacağını doğrudan manipüle etmek/edebilmek de değildir. Onun arkasındaki dinamikleri keşfetmek ve buradan çok daha temel sonuçlar çıkarmak gibi bir görevi olduğuna inanıyorum bilimin. Dönüştürme ve etkilemeye gelince; dediğim gibi, kaotik davranan sistemlerde kestirim yapamıyoruz. Fakat buna rağmen, Maryland'de üç bilimadamının adını taşıyan, kısaltılmış olarak OGY kontrol denilen, tamamen fiziksel sistemler üzerinde, bir denetim yöntemi uygulanıyor. Bu yöntemle, sistem hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadan, sadece verilerden elde edilen bilgilere dayanarak, gayet başarılı kontrol uygulamaları da mümkün.

Ben bu kontrol algoritmasını ilk incelediğimde aklıma hemen siyaset bilimi, daha doğrusu özellikle politikacılar geldi. Politikacıların bu algoritmayı binlerce yıldır kullandığını düşündüm. Yaptıkları şey aslında çok basit. Sisteme bakıyorsunuz. Kaotik bir sistemin içinde de denge noktaları vardır, fakat kaotik olmayan sistemden farklı olarak denge noktaları sabit değildir. Dolayısıyla sistem nereye gideceğini bilemez, bunların arasında koşturur durur. Bu bilimadamlarının yaptıkları, bu denge noktalarından işlerine geleni, hoşlarına gideni seçip, bunların etrafında doğrusal bir yaklaşımla, yaklaşık bir hesapla bir kontrol uygulayıp, seçtikleri denge noktasını sabit hale getirmektir. Bunu başardığınız zaman, zaten başka bir şey yapmaya gerek yok, sistem kendiliğinden kalkıp oraya gidiyor. Üstelik göğsünüzü gere gere bunu ben icat etmedim, bu zaten sistemin kendi denge noktalarından biri diyebiliyorsunuz.

Son soruya geçeyim. Farklı bilimsellik, evrensellik, nesnellik tanımları yaparak pozitivist paradigmadan tümüyle çıkabilir miyiz? Ben buna kesinlikle katılıyorum. Her zaman farklı görüşlerin, farklı paradigmaların karşılaşması gerektiğine inandım. Burada şöyle bir şey var. Ben şu anda sosyal bilimler anlamında değil, pozitif bilimler anlamında konuşuyorum. Çünkü ne kadar nesnellik iddiasında olursa olsun, doğa bilimlerinin de bir paradigması vardır ve doğal bilimciler ancak bu paradigmanın elverdiği kadarını gözlemleyebilirler. Bu sayededir ki, paradigmaların çok farklı olduğu dönemlerde, aynı şeye baktıkları halde, bilimde çok farklı olgular gözlemlenmiştir. Bu paradigmaları karşılaştırmadan, daha üst gerçeklik konusunda bir bilgi sahibi olamayız. Tabii bu karşılaştırma acı verici olabiliyor, insanların inandıkları, güvendikleri şeyler yıkılabiliyor. Ama bu zaten böyle bir yol.

İLKAY SUNAR:

"Sosyal bilimler, bilgi veya bilim –hangi adı kullanmak istiyorsanız– ancak insanların hangi şartlar altında özgür olmadıklarını göstermeye yardımcı olabilir. Eleştiri dediğimiz şey, esas itibarıyla şu soruyu sormaktır: Acaba insanlar konuşurlarken içsel ve dışsal baskılardan arınmışlar mı arınmamışlar mı? Bence, bilginin ve sosyal bilimlerin temel amacı insanları içsel ve dışsal baskılara hassaslaştırmaktır. "

Öncelikle beni buraya davet ettiğiniz için teşekkür ederim. Bir kere şunu söyleyeyim, benim bu toplantıdan beklentim biraz daha farklıydı. Daha katılımcı, tartışmacı bir ortam olacağını düşünmüştük, ama sanırım mekânsal problemlerden dolayı, biraz daha otoriteye tabi öğrenci havası çıktı burada da. Ben bazı soruları da sorarak düşünürüz diye düşünmüştüm buraya gelmeden önce.

İkincisi, Yağmur Hanım'dan çok dostane bir konuşma dinledik. Korkuyordum acaba ne diyecek diye; çünkü biliyorsunuz, elektronik mühendisi deyince sosyal bilimciler korkuyorlar. Ama bize çok ışık tutan ve benim de burada dile getirmek istediğim bazı şeylere, hiç olmazsa elektronik mühendisliğinin statüsü ile, bir meşruiyet, bir otorite getirdi. Burada konuşacağımız şey otorite: Otorite kimde, bilimde mi, ilimde mi? Neye inanabiliriz türünden epistemolojik sorular karşımıza çıkıyor bugün. İlk önce inanıp, sonra mı bir şeyler yapacağız, bir şey yapabilir miyiz? Toplumla ilişkimiz ne olacak? Bu kadar okuyoruz, yazıyoruz, çiziyoruz, sonra ne olacak? Tüm bunların toplumla olan bağlantısı nedir? Bu tür sorular buradaki toplantının özü olarak ortaya çıkıyor.

Şimdi düşünüyorum da, bilim dediğimiz şey nedir? Yunus Emre, "Bilim kendin bilmektir, sen kendin bilmiyorsan bu nice okumaktır," diyor. Esas itibarıyla benim epistemolojik pozisyonum, Yunus Emre'nin bu pozisyonuna çok yakın. Yani düşünsel bağlamda, kendi üzerine düşünme anlamında söylüyorum. Söylediklerimin bağlantısını şöyle yapayım: Aydınlanma'yı düşünün, büyük bir vaatle ortaya çıkmıştı. Bilimin ışığında hurafelerden kurtulacağız, bilimin ışığında toplum ilerleyecek, bilimin ışığında safsatalardan uzak, 'gerçek" ve "doğru" üzerine oturtulmuş yepyeni bir toplumu yakalayacağız diye bir beklenti vardı Aydınlanma'da ve bilim bizim için, bu işi yapacaktı. Eski doğrular yanlış, yeni doğrular doğru olacaktı. Eski yanlışları bir dinsel kozmoloji olarak, veya ilkel toplumlardaki büyü gibi düşünürseniz, Aydınlanma, bu gibi büyülerden, mesela yağmur duasına çıkarsan yağmur yağar gibi düşüncelerden kurtulup, gerçek gerçekliği yakalamak ve bu gerçek gerçeklik ışığında toplumu dönüştürmek projesiydi, diye özetlenebilir.

Burada bir bilim anlayışı, bilgi anlayışı vardı. Zaten Aydınlanma, karanlıktan aydınlığa çıkacağız anlamında kullanılıyor. Biz, entelektüele aydın insan diyoruz; düşünen, kafasını kullanan insan demiyoruz da, aydın insan diyoruz. Bu Aydınlanma felsefesinin Türkiye'de de ne kadar benimsenmiş olduğunu gösteriyor. Bu projenin, (burada benim siyaset bilimci yanım ön plana geçiyor, felsefeci olmadığım için felsefi konuları daha çok Gürol'a bırakıyorum) iki sapması veya tökezlemesi oldu, diyebiliriz. Birincisi, Fransız Devrimi ile ortaya çıkıyor: aklın yüceltilmesi ve akıl ışığında toplumun dönüştürülmesi ve şekillendirilmesi diktatörlükle sonuçlanıyor. Saint-Just kalkıyor ve diyor ki, ben aklı temsil ediyorum, sen benle anlaşmıyorsan, sen yanmışsın. Dolayısıyla, yanlış olanı da mutlak çözüme doğru götürebiliyorsunuz ve insanların kafalarını kesebiliyorsunuz. Aklın böyle birdenbire çok şey vaat etmesi ve sonuçta da aklın diktaya dönüşmesi, bu durumun Aydınlanma felsefesinin kendisinden mi kaynaklandığı, yoksa Aydınlanma'nın bir sapması mı olduğu şüphelerini uyandırıyor.

Bunun iki etkisi oluyor. Birincisi, muhafazakârlar "Biz size söylemedik mi, toplumu fazla kurcalarsanız, toplumun doğal gelişmesi ile bu kadar oynarsanız ve toplumu da bir soyut akıl ışığında, bir mimarın bir binayı yapması gibi, – önce ağacı keseceksiniz, dolayısıyla ağacı öldüreceksiniz– belirli bir rasyonaliteye göre şekillendirebileceğinizi zannederseniz yanılırsınız. Siz toplumu böyle zannettiniz, insanları da ağaç zannettiniz, ve onları kendi kafanızdaki rasyonalist imaja göre şekillendirmeye başladınız," diyorlar. Dolayısıyla muhafazakârlar burada bir skor kazanmış gibi oluyor, Aydınlanmacılardan bir puan öndeler.

Bu, tabii aradakileri atlıyorum, Marx'ın kulağına geliyor. Marx burada önemli bir sorun görüyor. Rasyonaliteyi bir platform üzerindeymiş gibi, soyut olarak, tarihin dışında ve ulaşılabilir bir şey olarak görmek bazı problemler yaratıyor. Uzun lafın kısası Marx, evet toplumun kendine özgü bazı gelişimleri vardır, ve siz bu gelişimlerden önce müdahale ederseniz yanılırsınız, diyor. Yani Fransız devrimcilerine siz zamansız müdahale ettiniz, diyor; tabii bir de sınıf probleminiz vardı, rasyonaliteyi de tam göremediniz, evrenselliğe ulaşamadınız, tarafgirdiniz, tarihin oluşumunun esas müdahale edilecek yerinde müdahale etmediniz, diyor. Marx Hegel'den kopya çekerek, rasyonalite tarihin içine gömülüdür, diyor. Dolayısıyla rasyonalite ve akıl, toplumu gerçekliğe ve doğruya, Fransız Devrimi'nde veya ondan önce değil, tarihin sonunda ulaştıracaktır. O noktada

da diyalektik biter. Sınıfların ortadan kalktığı, her şeyin billurlaştığı, Hegel'in dediği gibi gerçeklik ile rasyonalite arasındaki kopukluğun ortadan kalktığı noktada rasyonalite ile gerçeklik özdeşleşir. Marx bunun tarihin sonunda olduğunu söylüyor. Esas itibarıyla Marx, ben bu müdahalenin Fransız Devrimi'nde neden zamansız olduğunu biliyorum diyor, çünkü ben diyor, tarihin yasalarını keşfettim ve tarih son noktasına kadar insanların müdahalesi olmadan, –biraz önce Yağmur Hanım'ın bahsettiği gibi determinist bir şekilde– insan iradesinin rolü olmadan, rasyonalitenin gerçeklikle örtüşmesini ister istemez getirecektir. Siz bunu isteyin veya istemeyin fark etmez. Devrim konusu ise zaman meselesidir, devrimin gerçekleşmesini hızlandıracak mısınız, hızlandırmayacak mısınız meselesidir.

Netice itibarıyla Aydınlanma'nın ikinci problemi ortaya çıkıyor: Bilimsellik iddiası ile ortaya çıkan Marksizm, otoriter bir dikta rejiminin ideolojisi haline geliyor. Bilim ikinci defa sarsıntı geçiriyor. Birincisinde Fransız Devrimi'ndeki rasyonalite açısından, ikincisinde ise determinist bilimsellik açısından yaşanan bir sarsıntı bu. Burada da bir şekillendirme, dayatma söz konusu. Bundan sonra olanlar, benim okuyuşumda, günümüze, moderniteye ve postmoderniteye doğru götürmeye başlıyor. O zaman diyorlar ki, bu bilim dediğiniz şey esas itibarıyla değerlerle ilgili değildir. Burada her iki takım da, Fransız Devrimi de, Marx'ın yaklaşımı da değerlerle olguları birbirine karıştırıyor. Esasında bilim dediğimiz sadece olanı anlatır, tasvir eder, değerler ise öznelidir, görecedir. Dolayısıyla, siz bilim ile ancak neyin olduğunu söyleyebilirsiniz, neyin olması gerektiğini söyleyemezsiniz. Esasında hem Fransız Devrimi'nde, hem de Aydınlanma felsefesi içinde ve Marx'ta –çünkü Marx, Aydınlanma'nın çocuğu, tamamen onun bir parçasıdır– değerlerle olguların birbirine karıştırılması, veya bir nevi kaçakçılık, yani değerlerin olgu diye yutturulması var. Marx tarihin nasıl olduğunu tasvir ederken aynı zamanda, determinizmin yanılsaması altında, neyin olması gerektiğini de söylüyor. Yani esas itibarıyla tarihin gideceği yer, Marx tarafından tarihin gitmesi gereken yer olarak tayin ediliyor, bu tayinde de değerler rol oynuyor. Problem bu değerler devreden çıktıktan sonra ortaya çıkıyor: Acaba değerlerden bağımsız bilim veya sosyal bilimler olabilir mi? Burada fazla detaya girip birbirimizi sıkmayalım, diye düşünüyorum.

Netice itibarıyla, biraz evvel Yağmur Hanım'ın söylediklerinden anlaşılıyor ki, doğa bilimleri ve sosyal bilimler bir düzen varsayıyorlar. Büyük varsayım, düzen. Sonunda işin asıl önemli noktasına, düzen varsayımına geldik. Doğa bilimci doğaya bakarken, kavramlarını tamamen, sanki doğada düzen varmış da bu düzeni kavramları ile yakalayacakmış gibi kuruyor. Burada "kuruyor" demem çok önemli. Diyelim ki bunlar pozitivistler. Pozitivistleri de şöyle tanımlayalım: Bunlar esas itibarıyla düzen ile kendi teorileri arasında birebir bir denklik, tekabüliyet veya yansıma olduğunu varsayıyor olsunlar. Pozitivizmin ismini şimdilik, nominalist olarak, böyle koyalım; böyle olmayabilirdi de. Buna yansıma teorisi veya tekabüliyet teorisi diyelim. Yağmur Hanım'ın konuşmasından ortaya çıkıyor ki, düzen bir varsayım, yani düzen doğanın içinde değil, doğa bilimcinin kafasında. Doğa bilimci kavramlarını öyle bir kuruyor ki, kavramları ile öyle bir kurgu yaratıyor ki, bize şunu iddia ediyor: Ben kurgumla doğada olan düzeni yansıtıyorum, yahut benim kavramlarım doğada olan düzene tekabül ediyor, denk düşüyor, onu yakalıyor. Ama Yağmur Hanım bize bunun böyle olmadığını söylüyor.

O zaman ikinci anlayışa geliyoruz. Immanuel Kant'tan yola çıkıyoruz. Demek ki teori esas itibarıyla bir yansıtma değil, bir kurgu. Sosyal bilimlerde de böyle mi? Tabii sosyal bilimlerde de bir düzen varsayıyorsunuz, ve sosyal bilimlerde de o anlayışla yola çıktığınızda düzenlilikleri yakalamaya çalışıyorsunuz. Bunu korelasyonlarla yapabiliyorsunuz, hadi nedensellik (*causality*) demeyelim, çünkü çok titizseniz, Hume'dan beri bu sözcüğü kullanmak çok zor. Netice itibarıyla her ikisinde de, doğada veya toplumda bir düzen olduğu varsayımının sorgulanması noktasına gelmiş oluyoruz. Ben burada yalnızca Yağmur Hanım'ı otorite olarak kullanıyorum, diğer tüm filozofları falan bir yana bırakıyorum. Ama, diyorum, madem ki bir elektronik mühendisi arkadaşımızın doğa bilimlerinden gelen kaos teorisi var,

o zaman, sırf bunun üzerine kurarak diyorum ki, her iki bilimde de, doğa bilimleri beni fazla ilgilendirmiyor, ama özellikle sosyal bilimlerde, teoriler esas itibarıyla kurgudur. Kurgudur ama bu uyduruk demek midir, tamamen rasgele bir olay mıdır, ve bunu nasıl çözümleyebiliriz? Bakıyoruz, toplumda bir düzen var. Doğadan emin değilim, çünkü doğaya bakamıyoruz. Şu açıdan bakamıyoruz, ancak teorik gözlüklerle bakabiliyoruz. Toplumsal bilimlerde ise hiç olmazsa insanlar belirli patikalardan yürüyorlar, bazıları yürümeyebilirler ama bir düzenlilik varsayımı var. Fakat bu düzen insanların yarattıkları bir düzen. Biz ona biraz jargon kullanarak şöyle diyelim: Sözünü ettiğimiz bu düzen *birincil düzey düzen*, yani bizim dışımızda olan bir düzen değil, doğada olduğunu varsaydığımız bir düzen değil. İnsanlar bu kaostan bir senaryo yazmışlar ve bir düzen yaratmışlar. Bir düzenlilik var, ama bu düzenlilik öyle kaya üzerine kurulmuş bir düzenlilik değil, kum üzerine kurulmuş bir düzenlilik.

Doğa bilimciden farklı olarak, ki doğa bilimcinin de şimdi öyle olmadığı anlaşılıyor, sosyal bilimciler birincil düzey düzenliliği değil, insanların yarattığı düzenliliği araştırıyorlar. Diyeceksiniz ki, ama insanlar bu düzenliliğin farkında mı, bunun bilimcinde mi? Hayır değil. Dolayısıyla, bir sosyal bilimcinin faydalı olduğu taraf şu: İnsanlar farkında olmadıkları halde insanları etkilemekte olan etkenleri ortaya çıkarmak. Yani buna nedensellik demeyi tercih ederseniz, bir nevi nedenselliği ortaya çıkarmak. Fakat bu nedensellik evrensel mi? Yani insanlar tamamen evrensel olarak kendi yaratmadıkları bir dünyanın nedenselliğine mi tabiler, yoksa nedensellik kendi yarattıkları dünyanın kurallarından mı kaynaklanıyor, sorusuna verdiğiniz cevap gene determinizm ile indeterminizm arasındaki pozisyonunuza bağlı. Eğer indeterminist olarak buna cevap verirseniz, bu kurallar tabii ki, yaratıldıklarına göre belirli bir bağlam içinde yaratılmışlardır. Bir gün acaba bütün toplumları aşan, bütün bağlamları aşan belirli yasalar bulabilir miyiz? Ben buna kapalı değilim şahsen. Ama bulursak neticesi ne olur?

Acaba her gün özgürlük diye bağıran insanların tamamen anlamsız bir laf söyledikleri ortaya çıkmaz mı? Özgürlük anlamsız bir laf haline gelmez mi? Çünkü her şeyin önceden belirlendiği bir dünyada özgürlük ne anlama gelir? Yağmur Hanım evrensel yasaları keşfetmek bilimin amacı değil artık, diyor, bize özgürlük alanı açıyor. İnsanın ilk defa olarak karşımıza belirlenemeyen bir varlık olarak çıkması ihtimali ortaya çıkıyor.

YAĞMUR DENİZHAN: Aslında çok politik bir uzlaşma gibi görünüyor, çünkü hem determinizm gibi bir kavramı kurban etmiş olmuyoruz, hem de özgürlükten vazgeçmiş olmuyoruz. Ama bu uzlaştırmanın böyle bir kaygı ile icat edilmiş olduğunu sanmıyorum.

İLKAY SUNAR: Anglo-Saksonlar buna "*Have your cake and eat it too*,"* diyorlar, ama böyle deyince de bir fazlalık ortaya çıkıyor. Netice itibarıyla şunu demek istiyorum, özgürlük kavramı, eğer bir şey ifade ediyorsa, insanların tamamen belirlenmediklerini ve kendilerini belirleyebileceklerini varsayıyor. İnsanlar kendilerini nerede en geniş anlamı ile belirleyebilirler? Bence, ben doğru bir seçim yapmışım ve siyaset bilimi alanına girmişim, çünkü insanlar kendilerini siyaset alanında belirliyorlar, kamusal alan, siyasal alan dediğimiz yerde. Eğer her şey belirlenmişse siyaset alanına, siyasete gerek yok, o zaman siyasetin bitmesi söz konusu, siyasete son veriyorsunuz. Diyorsunuz ki, biz doğruyu biliyoruz, doğa yasalarını da keşfettik. Bakın ne kadar ters bir ideal gibi görünüyor. Başında sizi özgürleştireceğini zannettiğiniz bir proje, yani toplumun ve doğanın yasalarının keşfedilmesi sizi özgür bir topluma doğru değil, siyasetin yok edildiği, kamusal alana bilimsellik adına tamamen kilit vurulduğu ve insanların artık konuşmaya ihtiyacı olmadığı bir topluma götürüyor. Eğer bir gün biz toplum veya doğa yasalarını bütünüyle keşfedersek, artık yapılacak şey onlar hakkında konuşmak değil, bunlar doğru olduğuna göre, onları uygulamaktır, değil mi? Yani insanları ve toplumu o yasalara göre şekillendirmektir. O noktada uygulanacak olan proje insanları ve toplumu şekillendirmek oluyor.

Şu noktaya getireyim ve bağlayayım. Peki, bilgi ve toplum arasındaki ilişki nedir? Benim kanımca bilgi ve toplum arasında iddialı değil, çok

* Yumurtaları kırmadan omlet yapmaya çalışmak.

mütevazı bir ilişki var. İddialı olduğumuz zaman özgürlüğü karşımıza almamızdan korkuyorum. Mütevazı dediğim şu: Sosyal bilimler, bilgi veya bilim –hangi adı kullanmak istiyorsanız– ancak insanların hangi şartlar altında özgür olmadıklarını göstermeye yardımcı olabilir. Eleştiri dediğimiz şey, esas itibarıyla şu soruyu sormaktır: Acaba insanlar konuşurlarken içsel ve dışsal baskılardan arınmışlar mı arınmamışlar mı? Bence, bilginin ve sosyal bilimlerin temel amacı insanları içsel ve dışsal baskılara hassaslaştırmaktır. Onun ötesine gidip, toplumu şöyle şekillendirelim deme iddiasına maalesef sahip değiliz, çünkü böyle bir kesin bilgiye sahip değiliz. Kesin bilgiye sahip olmama bizi mütevazılaştırıyor. Kesin bilgiye sahip olan insan –bu ister bilimsel olsun, ister metafizik olsun, ister dinsel olsun– eğer "yanlış" bir hayat yaşamak istemiyorsa, o insanın bu doğruyu uygulaması gerekir. Bu yanlışın farklı söylemlerde farklı adları var, mesela birinde bilime karşı ideoloji diyebiliriz. Dolayısıyla bilimin böyle mütevazı bir konumu var maalesef. Hepimiz bu işle uğraşıyoruz ama mütevazı olmak mecburiyetindeyiz, çünkü elimizde toplumu şu veya bu şekilde yoğuralım, topluma şu biçimi verelim, diye bir bilgi yok. Zaten bilginin bende olması ve sizde olmaması bugün inandığımız özgürlüklere ve demokrasiye de ters. Biliyorsam ben söylerim siz dinlersiniz ve dediklerimi yaparsınız. O zaman ne diye oturup konuşalım ki.

Bilimin katkısı bence şu olabilir. Acaba beraber konuşurken beraber bir şeyler arayabilir miyiz ve beraber bir doğruya yönelebilir miyiz? Bu konuda iki rivayet var. Biri, evet biz konuşa konuşa doğruyu bulabiliriz: hayvanlar koklaşa koklaşa insanlar konuşa konuşa. Bu halen Aydınlanma projesine inanan, Habermas gibi insanların iddiası. İkincisi, geçen gün Boğaziçi Üniversitesi'ne gelen Jacques Derrida ve postmodernistler gibi, böyle bir şey mümkün değil, çünkü doğruyu bulmak mümkün değil diyen insanların iddiası; insanlar konuşmaktan olsa olsa keyif alırlar, konuşmak kendi başına bir amaçtır, araç değildir. Bu da fena bir pozisyon değil, örneğin ben öğle yemeklerinde konuşmaktan çok keyif alırım. Amaçtır, araç değildir, zaten amaca yönelik konuşma sonunda illa bir şeyler yapacağız duygusu yaratır: Bugün bir şeyler üretemedik!.. Üretemedik ne yapalım, ama keyif aldık, yahut birbirimizle şakalaştık, yahut birbirimizle yarıştık. Postmodernistler, daha da mütevazı bir pozisyon alıyorlar ama relativizme kaydıkları için onun da önemli tehlikeleri var.

İşte şimdi böyle bir yerdeyiz. Biri diyor ki, artık zaten bir kişi –felsefe diliyle, Husserl'in diliyle söylersek– bir aşkın ego yoktur ve onun doğruyu bilip de diğerlerine söylemesi mümkün değildir. Kabul, diyor Habermas, ama hiç olmazsa bir "diyalog doğru" (birincisine "monolog doğru" diyelim, ikincisine diyalog doğru) ortaya çıkamaz mı? Ona evet diyenler var, hayır diyenler var. Habermas evet diyor, ama doğru ortaya çıkınca ne olacak, onun da problemi o. Susacak mıyız ondan sonra? Belki de hiç bitmeyecek, Sisios efsanesi gibi bir arayış olarak sürecek – taşı yukarı taşıyacağız, sonra taş gene aşağı düşecek. İkinci pozisyon ise, zaten bunlar yoktur, demokraside kimse kimseye sözünü empoze edemez, ancak karşılıklı konuşmadan keyif alabiliriz pozisyonu. Bu pozisyona göre, üst-teoriler, teorilerin üzerinde bir teori, gerçek gerçekliği yakalayacak bir teori de yoktur.

Dolayısıyla günümüzde, nesnellik ve determinizm ile relativizm arasında bir yere sıkışmış durumdayız. Ben size ilk defa burada itiraf ediyorum ki, eğer bir kişi "bu konuyu ben çözdüm," derse biraz şüpheyle bakmak lazım. Evrensel olanı bilimsel anlamda, akıl anlamında ya da metafizik anlamda yakaladık mı? Yoksa, hiçbir zaman bunu bulamaz mıyız, olay tamamen görece midir? Yani neye, nasıl bakarsan öyle mi görürsün? Zannediyorum ki bu konuya göre değişiyor. Ama bu konu sonuca ulaştırılmamış bir soru, onun için diyaloğa açık. Yani siyaset alanı, kamusal alan, diyalog alanı kapalı değil. Bir noktada şunu söylemiş oluyorum: Demokrasiye mahkûmuz, çünkü elimizde gerçek gerçek yok, mutlak doğru yok. Mutlak doğrunun olmadığı yerde de kimse kimseyi susturamaz, konuşacağız. Sonuçta da bir yere varacak mıyız varmayacak mıyız bilmiyorum ama hiç olmazsa konuşmaya mahkûmuz, diyorum.

GÜROL IRZIK:

"Nihai amacınız bilmek için bilmek olamaz, olmamalı. Daha iyi bir yaşam nasıl kurulur olmalı. Bence bu çok önemli. İnsana ve topluma dair bu tür disiplinlerin ortaya attığı görüşleri, kuramları eleştirirken, değerlendirirken, fiziki bilimlerde olmayan, yeni bir ölçüt geliyor: *Bu görüşler bize daha iyi bir yaşam olanağı sunuyorlar mı?*"

Şunu söylemekle başlayayım. Bugün anladığımız şekliyle doğa bilimlerinin ortaya çıkması, 16. ve 17. yüzyıllarda, Batı'daki bilimsel devrimler ile oluyor. Burada her ne kadar kartezyen önkabullerden söz ediliyorsa da ben bunun ne olduğunu tam anlamıyorum. Ama şöyle bakarsak, Kopernik'ten ta 19. yüzyılın ortasına kadar, en azından Laplace'a kadarki 200-250 yıllık sürece bakarsak, şöyle bir resimden söz etmek mümkün olacaktır. Nasıl bir bilim, doğa bilimi anlayışı vardı? Biri determinizm, bu konuşuldu. İkincisi, determinizm olunca elinizde evrensel yasalar olması gerekiyor ve bilimin temelinde bu yasalar sayesinde yapılabilen kesin öndeyiler yatıyor. Matematik kullanarak deneysel sınama yapmayı, yani *a prioristik*, rasyonalistik yöntemi bırakıp, onun yerine gözümüzü açmak, deney yapmak, ölçmek, biçmek: bilim bunlarla özdeşleştiriliyor. Bunların da bize kesin, yanılmaz bilgiyi vereceği varsayımı var. Bunun en paradigmatik örneği tabii Laplace: Bana evrendeki bütün başlangıç koşullarını verin, ben size kesin bir şekilde evrenin ne tarafa evrileceğini söyleyeyim.

Bu yaklaşımın gitmesi için bizim kaos teorisini beklememize gerek kalmadı. Kaos teorisi ilginç değildir, demek istemiyorum. İlginç, çünkü determinist denklemler kullanıldığı halde yüzde yüz öndeyiler yapmanıza izin vermeyen sistemlerin olması yeterince ilginç. Fakat sözünü ettiğim bilim anlayışının, bizi kesin, mutlak bilgiye götürecek deneysel bir yöntemin varlığının, deterministik bir doğa düzeni anlayışının reddi için bunları beklememize zaten gerek yoktu. Bu yaklaşım en azından üç büyük devrimle ortadan kalktı.

Birincisi, Öklidyen olmayan geometrilerin ortaya çıkmasıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, içinde yaşadığımız fiziksel mekânın geometrisinin Öklidyen aksiyomlara tabi olduğunu sanıyorduk. Bunun böyle olmadığı anlaşıldı. Bu, kanımca, insanlığın yaşadığı en büyük epistomolojik devrimdi. 16. yüzyıldaki devrimden de daha önemliydi, çünkü matematik nasıl olurdu da bize kesin sonuç vermezdi. Öklidyen olmayan geometrilerin ortaya çıkması ile, doğaya uygulanabilir, kesin, yüzde yüz bilgi veren bilgi biçiminin sorgulanması gündeme geldi. İşte bu yüzdendir ki ortaya *applied geometry/pure geometry* ayrımı çıkmıştır.

İkinci büyük devrim, 1905'te relativite, görelilik teorisinin ortaya çıkması. Bu devrimin epistemoloji açısından önemi, ne özel ne genel haliyle skolastik denklemlere pek fazla dayanmaması. Dolayısıyla, "Biz kesin doğrulara vardık, elimizde artık doğru bir teori var, bütün mesele bu teoriyi diğer alanlara yaymak, uygulamak," inancı gitti. Elimizdeki kuramın her ne kadar gözlemlerle, deneylerle doğrulanmış olursa olsun, açıklama gücü ne kadar yüksek olursa olsun yanlış olabileceğini gördük.

Üçüncüsü, kuantum mekaniğindeki devrim. Bu da, bize içinde yaşadığımız evrenin hiç de deterministik olmayabileceği üzerine ipucu verdi. Dolayısıyla bu üç büyük devrim kafamızdaki Laplace'cı, kartezyen, Newtoncu bilim anlayışını zaten yıktı. Bu devrimler sonucunda nedensellik, nesnellik ve bilimsellik öldü gibi kanılar var. Bunlar ölmedi, fakat her zaman olduğu gibi bu konulardaki anlayışlarımızı revize ettik. Mesela Yağmur Hanım, öndeyisel kesinlik veya ölçümsel kesinlik mümkün olmadığı için nesnel bilgi yoktur, dedi. Nesnelliği böyle tanımlamak hata. Bir kuramın nesnel olması demek, en nihai anlamında eleştirilebilir olması demektir. Bu eleştirilebilirliğin çok çeşitli ölçütleri var: Öndeyi gücüne, açıklama gücüne, verimliliğine, yeni problem alanları açıyor mu açamıyor mu, iç tutarlılığı var mı yok mu, diğer kuramlarla tutarlı mı değil mi

gibi pek çok noktaya bakabilirsiniz. Bunlar zaten nesnel şekilde cevaplandırılabilecek sorular. Nesnel şekilde cevaplandırmak demek, birtakım kesin sonuçlara gitmek demek değil. Elbette tartışacağız. Bütün bu bilimsel kuralların değerlendirilme işi, doğa bilimlerinde de her zaman "*deliberative* ve "*judgemental*" olmak zorunda. Zaten Kuhn'un söylediği de bu: Kuhn rasyonaliteyi reddetmez, bütün bu olanlardan sonra, bize yeni bir rasyonalite anlayışı lazım, der. Kuralları değerlendirmek için elimizde ölçüt yok demez, ölçütler tabii ki var (örneğin, biraz önce saydığımız ölçütler). Ama bunlar üzerinde otomatik anlaşma sağlamak mümkün değildir der; siz bir ölçütü öne çıkarırsınız, ben bir diğerini tercih ederim, anlaşamayabiliriz. Dolayısıyla böyle katı bir şekilde uygulandığı zaman, mekanik veya algoritmik şekilde nesnel bilgi verecek bir bilimsel yöntem ya da ölçüt zaten yok. Bu 20. yüzyılda çoktan öldü zaten.

Bilim dediğimiz zaman da, ister doğa, ister sosyal bilim ve insan bilimi olsun, spektrumu gözden kaçırmamak lazım. Bir ucunda astrofizik var, kimya var, iktisat var, diğer ucunda tarih var, dilbilim var. Şimdi bunların hepsine ortak, yeterli ve zorunlu koşullar bulmak mümkün değil. Bunlar arasında, Wittgenstein'ın terminolojisiyle, bir "akraba benzerliği" var. Hepsi, birbirlerine bazı bakımlardan benziyor, diğer bakımlardan benzemiyor; bu böyle bir zincirin halkaları gibi gidiyor. Örneğin jeolojiye bakalım; eğer kafanızdaki bilim anlayışı fizik gibi bir şeyse, yani matematiksel ve deneysel olmaksa, iktisat jeolojiden daha matematikseldir. Dolayısıyla, zaten 20. yüzyılda terk ettiğimiz doğa bilimleri anlayışını sosyal bilimlere uygulamak bir anakronizmdir. Dolayısıyla, sosyal bilimler doğa bilimlerine öykünecek mi sorusuna hayır cevabı veriyoruz. Zaten 20. yüzyıldan beri de, taklit etmemeye çalışıyor en azından.

Benim sözünü ettiğim, 16.-17. yüzyılda doğan standart bilim anlayışında, genellikle bir de "bilimsel yöntem meselesi" var. Bugün de tartışılan hep budur; sosyal bilimlerin kendine özgü bir yöntemi var mı? Acaba doğa bilimlerinin yöntemini mi uygulasın? Bu soruların arkasında, sanki doğa bilimlerine özgü bir yöntem varmış gibi bir varsayım yatıyor, sanki sosyal bilimler de onu uygulasın mı uygulamasın mı meselesi tartışılıyor gibi. Eğer yöntemden her duruma uygulanabilecek, her durum altında bilgi üretmemizi sağlayacak bağlayıcı birtakım kuralları anlıyorsanız, o zaman, aslında doğa bilimlerine özgü bir yöntem de yok. Fakat onun yerine teknikler, yöntemcikler var. Benim kısaca "*sentiments of rational inquiry*" diyebileceğim şeyler var. Bunlar matematik olabilir, sınama olabilir, karşılaştırma, istatistik kullanımı, alan araştırması, empati olabilir. Neye olanak varsa, ne lazımsa onu yapacaksınız, böyle bir mekanik kurallar bütünü, yöntemi de yok.

Buna rağmen yine de, demin sözünü ettiğim bağlamda, yani Kuhncu anlamda ve spektrumu gözden kaçırmadan bilimsellikten söz etmek mümkün. Üstelik de bunu relativizme düşmeden yapmak mümkün. Yani, "Benim teori bana göre, seninki sana göre iyi, tartışacak bir şey yok," diye bir şey yok. Üzerinde anlaşmak, uygulamak zor olsa da bir düzine ölçüt var. Bir teori ötekinden çok daha fazla şey açıklayabilir, çok daha fazla sayıda yeni problem alanı açabilir, hiç ilgisi yokmuş gibi görünen alanları birbiriyle bağdaştırabilir. Bunları yapan teoriler yapmayanlardan veya daha az yapanlardan daha iyidir.

Bütün bunları söylerken doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında hiç fark yoktur demek istemiyorum. Aksine çok önemli bir fark vardır. İlkay Bey ondan söz etti, farklılık bilimin nesnesinden, kurdukları dünyadan kaynaklanıyor. Fiziksel veriler, fiziksel nesneleri inşa ediyorlar bir anlamda. İnsan ve toplum bilimleri ise, amaçlı insan eylemiyle ve bu eylemlerden amaçlanmadan, niyet edilmeden ortaya çıkan sonuçlarla ilgileniyor. İkisinin ontolojik nesnesinin farklı olması, farklı yerlere götürüyor. Yöntemsel açıdan değil, başka bir anlamda farklı bir yere götürüyor. Amaçlı insan eylemini ve bunun "niyet edilmemiş, öngörülmemiş" sonuçlarını inceleyen insan ve toplum bilimleri için şu yüksek ilke geçerli zannediyorum: Amaçlı insan eylemlerinin her zaman amaçlanmamış, önceden öngörülmeyen, kimi zaman da istenmeyen sonuçları olacaktır. Bu yüksek ilke –isterseniz buna evrensel ilke deyin– üzerine biraz düşündüğünüz anda insan ve toplum bilimlerinde sosyal fizik yapamayacağınızı

anlarsınız. 19. ve 20. yüzyıllarda güme giden determinizm burada katmerli bir şekilde güme gidiyor. Mesela siz, istediğiniz bir partiyi iktidara getirmek için oy atıyorsunuz, herkes aynı şeyi yapıyor ama hiç kimsenin istemediği bir oy dağılımı ortaya çıkıyor. Bence zaten sosyolojiyi, iktisadı, antropolojiyi ilginç kılan da bu. Her şey niyet ettiğimiz gibi gerçekleşseydi, hiç ilginç olmazdı, yapacak bir şey de olmazdı. Bunu niye böyle yaptın diye sorardın, bu amaçla yaptın, o şekilde de gerçekleşti, iş biterdi. Halbuki başka sonuçlar ortaya çıktığı için ilginç.

Tam da bu nedenle, bu tür bir ilkenin varlığı, fiziğin 20. yüzyılda determinizmi terk ettikten sonraki stokastik kesinliğine bile izin vermiyor. Aristo *Etik*'inde bunu, 2500 yıl önce şöyle koymuş:

"*It is the mark of an educated man to look for precision in each class of things just so far as the nature of the subject admits. It is evidentally equally foolish to accept probable reasoning from a mathematician and to demand from a rhetorician demonstrated proofs.*"*

Yani siz fizikteki o stokastik öndeyi gücünü kalkıp da psikanalizde veya dilbilimde ararsanız, Aristo'nun söylediği o çok önemli şeyi gözden kaçırıyorsunuz demektir.

Biraz önce, insan ve toplum bilimleri amaçlı insan eylemi ve bu eylemin amaçlanmamış sonuçları ile ilgileniyor, dedik. Bu amaçlanmamış sonuçlar, kurumların ortaya çıkması olabilir, mesela kimse devleti isteyerek, devlet olsun diye kurmadı, devlet belli bir tarihsel sürecin sonunda ortaya çıktı. Ama yine de, insanlar bu sonuçları sonradan, dönüp geri bakarak öğrenebiliyorlar. Bu öğrenme de, tarihsel öndeyide bulunmayı imkânsız kılıyor. Popper *Poverty of Historicism*'de (Tarihselciliğin Sefaleti) –Popper'a çok sıcak bakmam ama bu konuda galiba haklı– insanlık tarihinin gidişatı, insanların insanlık tarihinden dersler çıkarmasından ciddi şekilde etkilenir, diyor. Yani, bilgi insanlık tarihinin gidişini etkiler. Ama, diyor Popper, yarın neyi bilebileceğimizi, rasyonel veya bilimsel yönden, önceden bilemeyiz, yani gelecekteki bilgiyi bugünden bilemeyiz. İnsanlık tarihinin gidişatı bilgimizden etkilendiği ölçüde, bu tarihi o derece önceden kestiremiyoruz, bilemiyoruz. Bunun anlamı şu, o giden deterministik fizik ve onun yerine gelen stokastik, probabilistik dağılımları veren fizik, ister deterministik ister stokastik denklemlerle çalışsın, gene de kuramsal bir fizik. O anlamda dahi, öyle kuramsal bir tarih inşa edemezsiniz demektir bu. O yüzden de, iktisattan ya da sosyolojiden, tarihsel gidişatı hatırı sayılır bir kesinlikle önceden kestirmesini bekleyemezsiniz. Ele aldığı eşyanın tabiatına aykırı bir şey istemiş olursunuz.

Bu iki şeyi birleştirirsek, yani o yüksek ilke dediğim "amaçlı eylemin her zaman amaçlanmamış sonuçları vardır," ile "tarihsel gidişatı önceden rasyonel yollardan kestiremezsiniz," tümcelerini birleştirirseniz, insan ve toplumu inceleyen disiplinler için şöyle bir sonuç ortaya çıkıyor. Bu tür disiplinler, kuramdan ne kadar söz ederlerse etsinler, Aristotelyen anlamda *theoria* olamazlar. Bugün kuram lafının içi çok boşaldı, kuram dediğimiz zaman sistematik bütünselliği olan her türlü ilke bütünlüğü gibi bir şey anlıyoruz. Aristo'nun sözünü ettiği *theoria* ise şu: "*disinterested pursuit of knowledge for the sake of knowledge*"**. Einstein bunu yapar, ama siz bunu iktisattan, psikolojiden, sosyolojiden bekleyemezsiniz. İnsanı ve toplumu konu alan bu tür disiplinler, Aristo'nun "*practical philosophy*" dediği şey olacak, fakat *theoria* olamayacaklar, sırf bilgiyi edinmek için, *disinterested pursuit of knowledge* peşinde koşamazsınız. İnsan ve toplumsal disiplinler, insanı ve toplumu açıklamaya çalışmayacak mı? Elbette ama nihai amaç, daha iyi bir yaşamın nasıl kurulabileceği olacak.

18. ve 19. yüzyıllarda, sosyal bilimlerin ortaya çıkışı tarihsel, sosyal, vs. şartlar gereği 2500 yıl önceki bu nihai amacın gözden kaçmasına neden oldu. Dolayısıyla, fizik, astro-fizik veya Big Bang'e ilişkin teorilerde *theoria*'dan bahsedebilirsiniz, ama amaçlı insan eylemini, toplumu ele alı-

* "Her nesne sınıfında ancak konunun doğasının izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitimli bir insana özgüdür. Açıktır ki, bir matematikçinin ihtimallere dayalı akıl yürütmeleriyle yetinmek ve bir retorikçiden açık kanıtlar talep etmek aynı ölçüde aptalcadır."

** "yalnızca bilginin kendisi için, çıkar gözetmeden bilgi peşinde koşmak."

yorsanız, *theoria*'dan bahsedemezsiniz. Nihai amacınız bilmek için bilmek olmaz, olmamalı. Daha iyi bir yaşam nasıl kurulur olmalı. Bence bu çok önemli. İnsana ve topluma dair bu tür disiplinlerin ortaya attığı görüşleri, kuramları eleştirirken, değerlendirirken, fiziki bilimlerde olmayan, yeni bir ölçüt geliyor: "Bu görüşler bize daha iyi bir yaşam olanağı sunuyorlar mı?" Bu konu özgürlük, daha iyi yaşam, insan olma meselesini açık bir şekilde gündeme getiriyor. İyi yaşamın ne olduğunu ben bilmiyorum, ama mühim olan bunun gündeme gelmesi, tartışılması. Orada da bu diyalog meselesi gündeme geliyor. Bu da ancak ve ancak, insanların mümkün olduğunca özgür şartlar altında korkusuzca bir araya gelip tartışabildikleri, örgütlenebildikleri yerlerde, ortamlarda mümkün olacak. Hata yaparlarsa da, kendileri karar verdikleri için kendileri katlanacaklar. Başkaları onlara bir şeyleri dikte etmediği için, diğerlerini suçlayacak, kaçacak bir mazeret bulamayacaklar.

Son olarak, bu iyi yaşam nihai olarak "İnsan nedir?" sorusuyla bağlantılı. İnsandan ne anladığıma tartışma sırasında belki değinebilirim. İnsan ve toplum bilimlerinde, insana ilişkin temel öncüller veya prensipler şeklinde varsayımlar (örtük veya açık şekilde) zaten var. İktisat çok kabaca söylersek insanı belli tercihleri rasyonel şekilde yapan kişi olarak tanımlıyor, ya da fayda (*utility*) fonksiyonunu maksimize eden aktör olarak görüyor. Belki siyasetçi çıkarları peşinde koşan ve onların maksimizasyonu peşinde olan kişi olarak görüyor. Psikoloji veya psikanaliz, insan doğuş itibarıyla içgüdüdür gibi bir varsayımda bulunuyor. Bu önkabulleri açığa çıkarmak ve tartışmak gerekiyor. Bu iyi yaşam nedir, bu disiplinlerin altında yatan insan anlayışı nedir ve bu bizi daha iyi bir yaşama götürür mü sorusu, bizi daha farklı anlayışlara, görüşlere, giderek daha iyi bir hayata götürebilir umudunu taşıyorum.

Bu anti-pozitivist olacak, çünkü pozitivizmde iyi yaşam yoktur, pozitivizm olgularla değerleri ayırır ve değerleri, iyiyi-kötüyü bilimin dışına iter. Anti-determinist olacak, çünkü elimizde rasyonel biçimde tartışabileceğimiz ölçütler var fakat bu ölçütlerin bizi götüreceği tek, kesin sonuçlar olmayabilir. Bu ölçütleri mekanik bir şekilde kullanamazsınız. Bu yeni anlayış gene rasyonel olacak elbette, fakat bu rasyonalite araçsal bir rasyonalite değil, yani önceden verilmiş, tartışılmayan bir amaca en etkili bir şekilde nasıl ulaşabiliriz şeklinde bir rasyonalite olmayacak, daha sübstansiyel şekilde bir rasyonalite olacak, çünkü iyi yaşam nedir sorusunu tartışıyor olacağız.

YAĞMUR DENİZHAN: Siz birinci derece düzen diye bir şeyden bahsettiniz ve insanın kurduğu o tür bir düzen değildir, dediniz. Bu doğada da çok gözlemlenen bir şey. Kaosun getirdiği bir başka özellik de kaostan kendiliğinden bir düzen kurulabilmesi. Bu açıdan kaos teorisinin getirdiği ve özellikle sosyal bilimler için anlamlı olabilecek bir şey var: klasik bilimde tanımlanan, daha doğrusu tanımlanmayan kaos, karmaşa, düzen için bir tehdit olarak algılanıyordu, halbuki burada kaos düzenin kaynağının ta kendisi zaten. Birinci derece düzeni mi, bugün olan şeyi mi yakalamak diye sordunuz, yani bugün sosyal bilim ne yapacak dediniz? Aslında yapılabilecek iki şey var. Kaostan ortaya çıkmış olan düzeni incelemek, ya da bu düzenin ortaya çıkmasına sebep olan o alttaki dinamikleri incelemek var. İkisi birbirinden ayrı şeyler aslında, ve o dinamikleri inceleyerek oradan ne çıkacağını kestiremiyorsunuz zaten. Dolayısıyla böyle bir alan paylaşımı söz konusu olabilir, veya aralarında olabilecek birtakım korelasyonları incelemek de çok önemli olabilir.

EYLEM: Ben bu bilgi-toplum ilişkisine dair bir şey söylemek istiyorum. Postmodernizmin teorileri değerlendirişi pozitivist paradigmadan ne kadar farklı? Postmodernizm için herkes farklı bir şey söylüyor olsa da, bir şeyde birleşiliyor gibi görünüyor bana: Postmodernizm evrensel doğruların, evrensellik iddiası bulunan teorilerin meşruiyetinin bittiğini, ve bu teorilerin başta Marksizm olmak üzere nihayete erdiğini söylüyor. Lyotard gibi, liberal postmodernlerin Marksizm'i değerlendirmeleri, pozitivistlerin bir teoriyi değerlendirirken ölçüt olarak hakikatı koymalarından ne kadar kopuyor? Yani, mesela Marksizm'in değerlendirilmesinde kullanılan ölçüt Marksizm'in teorik tutarsızlığı mı olacak, yoksa sizin söylediğiniz, insanı özgürleştirmek mi olacak. Yani bu anlamda postmodern teoriler doğa bilimlerinin metodolojisini kopyalamaktan ne kadar uzaklaşıyor?

Bu anlamda postmodernizm ne kadar yeni bir paradigma?

GÜROL IRZIK: Postmodernizmin ne olduğunu anlamak da belli zorluklar taşıyor. İster sosyal, ister fiziki bilimler söz konusu olsun ben iki şey tespit edebiliyorum. Biri meşruiyetini ilerleme, özgürleştirme gibi şeylere dayandıran bir üst-anlatı, büyük anlatı olmak. Postmodernizm kendisini bunların reddi olarak tanımlıyor ve bunların yerine "*contextualism*" (bağlamsallık) olacak diyor. Zaten "*All knowledge is contextual, truth is contextual*" (Bütün bilgi bağlamsaldır, hakikat bağlamsaldır). Bizim yapabileceğimiz en fazla, bize bilgi diye sunulan şeyin hangi tarihsel koşullar altında ortaya çıktığına bakmak, belki "genealogy" yapmak, ya da temel diye bize tanıtılan şeyin aslında temel olmadığını, ikincil olduğunu göstermek, yani Derrida'vari bir dekonstrüksiyon yapmak.

Postmodernizm bilimler bağlamında ne diyor dediğim zaman ben bu iki şeyi anlıyorum ve postmodernistlere hiç katılamıyorum. Birincisi, Aydınlanma projesinin öldüğüne inanmıyorum. Yapmamız gereken, İlkay Bey'in dediği gibi, yeni bir özgürlük, yeni bir ilerleme ve yeni bir insan anlayışını konuşup tartışmak olmalıdır. Yapmamız gereken şey nihilizme gitmek veya başka yerlere kaymak değil. İkincisi, ben çok paradoksal buluyorum postmodernist iddiaları. Bana bütün bilgi bağlamsaldır diyor. O zaman ben, bu iddianın kendisi bağlamsal mı, değil mi sorusunu soruyorum? O zaman ciddiye alacaksam, tartışacaksam bana "bağlamsal olmayan bir hakikat iddiası" vermesi lazım. Mesela Lyotard, *Postmodern Durum* da, neden üst-anlatılar öldü diye bir üst-anlatı kuruyor. Ciddiye alsak, bunun da dekonstrüksiyonuna girişmemiz gerekecek, fakat o zaman ne konuşacağız?

İLKAY SUNAR: Benim postmodernlerde hem sempati duyduğum hem de hoşlanmadığım bir taraf var. Ben postmodernliği şöyle anlıyorum: homojenizasyona, homojenliğe başkaldırı, yani farklılıkların vurgulanması. Şimdiye kadar homojenliğe, aynılığa doğru iten şeylere (ki bunların içinde üst-anlatılar da var, Fransız Devrimi'yle gelen ulus-devletin getirdiği homojenizasyon da var) başkaldırı var. Farklılığın karnavalını yaşamak, farklıyız, oh ne kadar güzel! Bu benim hoşuma gidiyor. Beni rahatsız eden tarafı bu farklılığın aşılamaz olması. Öyle bir derin farklılık ki bu, ortak bir noktada buluşmak mümkün değil.

BİR DİNLEYİCİ: Schrödinger denklemleri akılcı bir gelenekten doğan denklemler. Ama sonuçta şu anda kuantum fiziğinde hiç de akılcı olmayan, büyüye kayan, inanılması güç şeyler var. Daha önceden büyü dediğimiz şeyler var. Akılcılık, peki madem bu kadar kötüydü, nasıl intihar etti, bıçağı kendi kendine nasıl sapladı? Önce bir tukaka denildi akılcılığa ama sonradan biraz pay verdik orada uslu uslu dursun diye. Sonuçta bunu yapan akılcılığın kendi geleneği yine. Nasıl yaptı bunu?

GÜROL IRZIK: Aramızda bir fizikçi var. Bu soruya o cevap versin.

CİHAN SAÇLIOĞLU: Şimdiye kadar fazla sorgulamadan objektif gerçeklik böyledir falan filan diye yaptığımız bir sürü varsayımın tabiata ciddi bir biçimde bakıp, mikroskobik bir inceleme yaptığımız zaman yürümediğini görüyoruz ve hakikaten kuantum mekaniğinin –şimdi vakit yok sayamayabilirim bazı özelliklerini– gerçekten insanı son derece şaşırtan, birçok insana da canım artık bu da olmaz dedirtecek tarafları var. Ama buna karşılık son derece hassas öndeyiler yapmamızı da sağlayan bir teori. O yüzden bu tür şeylerde daha genişletilmiş bir akılcılık belki her zaman devam ediyor. Yani bir problem görmüyorum, bilgimiz anlayışımız zenginleşiyor, tabiattan bir şeyler öğreniyoruz. Ama ortada kriz diye bir şey yok bence. Daha çok şartlanmalar söz konusu. Mevcut şartlanmalar çerçevesinde kaldıkça açıklayamıyorlar daha fazlasını. Orada bir-iki sahiden çok dürüst ve kafası da çok iyi çalışan bilimadamının olması gerekiyor; böyle bir kombinasyonun bir araya gelmesi gerekiyor, böyle insanlar çıktığı zaman şartlanmalarını kırıp başka bir alana girebiliyorlar. Bu tabii özellikle öğrenen insanlar açısından büyük bir sorun, çünkü bir öncekini öğrenmek için bildikleri şartlanma, ondan sonrasını gidebilmek için gerekli şartlanmaya ters. Orada resmen transformasyona uğramak zorunda kalıyor, özellikle fizik öğrencileri.

BİR DİNLEYİCİ: Öncül sorunuyla ilgili bu aslında. Bir şey incelerken bazı öncüller kabul

ediyorsunuz. Dilin kendisi de bir öncül bazı noktalarda. Bu öncül daha iyiye ve daha yeniye işaret eder. Peki bu öncül sorununu nasıl açarsınız? Öncüllerin doğruluğunu ve yanlışlığını ölçmenin belki bir yolu var ama bu yollar da kaypak, yani çok açık değiller. Peki bu öncül sorunu nasıl aşılacak? Bir fikriniz var mı en azından?

GÜROL IRZIK: *Self-reflexive* olması, kendi üstüne düşünmeyi bilmesi gerek insanın.

DİNLEYİCİ: Her *self-reflection* da totaliterizmi beraberinde getirmiyor mu aslında?

GÜROL IRZIK: Hayır, tam tersine eleştiri imkânı getiriyor. Farkına varmadığın ön kabulleri açığa çıkartıyorsun, eskilerinin işe yaramadığını veya yanlış olduğunu görüyorsun, yenilerini ortaya koyuyorsun. Bu da gayet akılcı bir yöntem; ben orada bir problem görmüyorum şahsen.

BİR DİNLEYİCİ: Klasik bilim anlayışının güme gitmesi yeni değil. Bu konuda örnekler vermiştiniz. Hatta konuşmanızın sonlarından anlaşıldığına göre sadece klasik bilim anlayışının güme gitmesi değil, bilim felsefesinin de güme gitmesi söz konusu oldu. Evet bilim için böyle evrensel kriterler vaat etmek mümkün değil, ama bir şeyin bilim olup olmamasının zaten öneminin olmadığı gibi bir şey çıktı ortaya. Sonunda bunu şuna bağladınız; insanın iyi yaşaması neyse, bunu tarif edebilecek olan şeyler neyse, bütün uğraşılarımız, buna ister bilim deyin ister başka bir şey, bu merkezde olmalı ya da objektifinde bu olmalı dediniz. O zaman bizim bilim felsefesinde yapmaya çalıştığımız şeyler boş şeyler mi? Falcılıkla fiziğin epistemolojik değerini aynı kerteye mi koyacağız? Yani bunları bir şekilde ayırt etmeyecek miyiz? Bilimsellik ya da bilimsel olmama, bilim felsefesinin temelde yapmaya çalıştığı şey önemsizleşiyor mu bu noktada?

GÜROL IRZIK: Hayır, bilim felsefesi güme gitmiyor, ben bilim felsefesi derslerinde burada size anlattıklarımı anlatıyorum. Yahut, dönemine göre bazısını öne çıkarıyorum, bazısını arka planda tutuyorum. Şimdi Popperyen anlamda bilimi bilim olmayandan ayırmak için, öyle turnusol kağıdı gibi bir ölçüt bulamıyoruz. Ama bu demek değildir ki biz iyi kuramsal yaklaşımları kötülerden ayırt edemiyoruz, ki size yarım düzine ölçüt saydım. Ne dedim? O ölçütleri hep tartıştık bilim felsefesi derslerinde, dolayısıyla, ne bilimsellik o anlamda güme gidiyor, ne de bilimsel sıfatıyla ortaya çıkan yaklaşımları değerlendirme ölçütleri güme gidiyor. Güme giden şey, katılık (*rigidity*), yani Popper'ın anladığı anlamda böyle bir turnusol kağıdı gibi sokacaksın, kırmızıysa bilim, yeşilse değil. Böyle bir şey yok, yani Popperci ölçüt o anlamda çuvalladı ama bu şu demek değil: Gene derslerde verdiğim bir örnek vardır. Gökkuşağına baktığınız zaman sarı nerede başlıyor, turuncu nerede bitiyor kestiremezsiniz ama sarı ve turuncu diye iki renk vardır, diye de söyleyebilirsiniz. Dolayısıyla o anlamda güme giden bir şey olduğu kanısında değilim.

SALİHA PAKER: Postmodernite ile ilgili soru ve Gürol Bey'in ve İlkay Bey'in verdiği cevaplar... Farklılıkların ortaya konulması ve bunun üzerine sonsuza dek konuşulması. Fakat sonuç olarak edindiğim fikir bir sonuca varılamadığı; bu da sizi rahatsız ediyor. Şimdi, herhalde bunu sadece ben düşünmüyorum, birçok yerde tartışılıyor tabii ki. Postmodernizm ya da bilgisökümü, yani dekonstrüksiyon, bunlar hiçbir işe yaramıyor mu? Yani bunun getirdiği sorular bizi bilgi üretmek adına hiç mi etkilemiyor? Dekonstrüksiyonun, yani kurguların sökülmesinin getirdiği rahatsız edici, olumsuz gibi görünen, imkânsız gibi görünen durumlarla karşı karşıya kalmamız söz konusu. Bilgi üretirken bu bizi rahatsız edebilir. Ancak bir yerde de önümüzü açıyor diyorum. Sorduğu sorular bizi rahatsız eden alanlara açtığı için bir yerde açmış oluyor alanı. Ve bu noktada Gürol Bey'in Aristo'ya özgü olarak gördüğü teorilere, *theoria*'ya mı güveniyoruz acaba? Bir yanda bu var, kurgusökümünün getirdiği rahatsızlıklar var. Bir yanda da yine Gürol Bey'in dediği gibi iyi yaşam elde edebilmek için ürettiğimiz bilgiler var. Orada da başka türlü teoriler. Yani aslında bizim hayatımız, fikriyatımız ikiye bölünmüş durumda. Bir taraftan *aphoria*'dan, yani bu olumsuzluk, imkânsızlık durumlarından, rahatsız edici sorgulamalardan ve bizi sürekli farklılığa ve öteki'ye götürmesinden hem hoşlanıyoruz hem rahatsız oluyoruz. Ama diğer yandan kendi başka türlü bilgilerimizi sürdürüyoruz. Siz de böyle mi düşünüyorsunuz? Bu konuda fikirleriniz nedir?

İLKAY SUNAR: Ben anladığım kadarıyla

cevap vereyim. Evet, bu kurguların çözülmesi sözü hoşuma gitti, böyle çorap söker gibi. Doğru, postmodernin yaptığı şey bu. Şimdi bunu nasıl yorumlayabiliriz' diye düşünüyorum. Örneğin çok acımasızca bir dürüstlük olarak yorumlayabiliriz. Yani bu insanlara kredi verirsiniz, işte Foucault'dan tutun da Derrida'sına kadar, dersiniz ki bunlar acımasızca dürüst davranıyorlar; yani, Aydınlanma projesindeki olay dibe vurmuştur ve bunlar da artık insanlara belirli yanılsamalar vermek için değil, tersine bu yanılsamaları yıkmak için ve acı durumla karşı karşıya kalmaları için, diyebilirsiniz. Şimdi bu, onların yaptığı varsayımı paylaşmakla mümkün. Yani, hakikaten hiçbir anlatı yoktur dersiniz. Tabii bir anlatı çeşitli yönlere gidebiliyor, yani postmodernizm ne tarafa gider onu kestiremiyorum. Bir yandan, dediğim gibi karnavala dönüşebilir. Herkes farklılığını vurgular, herkes kendi şarkısını söyler, herkes kendi anlatısını anlatır, nutuk atar falan, alkışlarız; bu estetikti, değildi, bu hoştu, değildi diye değerlendirebiliriz. Diğer taraftan ise bu tamamen bir güç çatışmasına dönüşebilir. Tabii burada insan doğası hakkında yaptığınız varsayım da önemli; yani insanların bir noktada saldırgan varlıklar olduklarını düşünürseniz, tabii Aydınlanma projesinin ve felsefe tarihinde önemli olan bütün düşünürlerin yaptıkları şeylerden biri de insanları belirli şekilde frenlemek. Yani insan saldırgan bir varlık ve dolayısıyla kurulan düzen de insanı frenlemek amacıyla kurulmuş bir düzen. Ama bu kurgular gerçek mi, doğru mu sorgulamasını şimdi postmodernler yapıyorlar ve hiçbirini doğru bulmuyorlar, "Bırakalım bu dayatmayı"; onların açısından dayatma oluyor bu kurgular ve "bu farklılığımızı beraberce kutlayalım". Tabii, benim açımdan getirdiği problem, biraz evvel söylediğim gibi, sonunda bu Nietzsche'vari üstün-insan gibi benim pek hazzetmediğim terminolojilere mi kayar acaba, dolayısıyla "madem ki hiçbir anlatı doğru değil, hiçbir şey de o kadar doğru değil, o zaman ben dayatabilirim..." şekline mi bürünür? Yani tam aksini mi doğurabilir? Bu sefer de anlatı adına dayatma değil de dayatma adına dayatma. Birileri kalkıp "ben böyle istiyorum," diyebilir. Ne diyeceksiniz orada, yapma bu yanlış diyebilme pozisyonunda değilsiniz, dediğiniz gibi bütün kurgular sökülmüş. Sökük kurgular karşısında da ancak "yapma, bırak beraber eğlenelim," diyebilirsiniz. Ama karşınızdakini buna ikna etmenizin hayli güç olduğu bir duruma düşmüş oluyorsunuz. Dolayısıyla ben postmodernlerin acımasızca dürüst olabileceklerini takdir ediyorum. Fakat diğer taraftan Gürol'un da söylediği gibi hiç olmazsa birbirimizle konuşarak, dayatma olmayan bir konsensüse varabileceğimiz ihtimaline de inanmak istiyorum doğrusu.

YAĞMUR DENİZHAN: Ben de bir şeyler söylemek istiyorum bu konuda. Şimdi yapıları, kurguları çözmekten bahsederken, aslında bunun altında yatan şöyle bir şey var: bunların dayatma olduğu iddiası. Tamam bir kısmının dayatma olduğunu biliyoruz, şahit oluyoruz hatta. Fakat toplumda varolan her şeyin, hele dilin tamamen dayatma olduğunu iddia etmek bence çok aşırı, çok tepkici bir davranış. Gerçekten toplumda, ne kadar totaliter toplumlar olursa olsun, birtakım kurumsallaşmalar var, mesela dil var, sistemin dinamiğinden kendiliğinden oluşan (*self-emergent*) bir organizasyon var. Birtakım sibernetik bilimleri çerçevesinde, "*meta-system transition*" adı altında geçen birtakım dönüşümler var. Sonuçta kendiliğinden oluşan birtakım organizasyonlar var toplumda ve bunlar parçalarının toplamlarından daha fazla bir şeyler; dolayısıyla bunları sökmeye kalktığımızda, tamam parçalarına indirgeyebiliriz ama bu parçaların üstünde olan şeyi yok etmiş oluyoruz. Burada atlanan şey bu gibi geliyor bana. Bu tür bir sorgulamanın yararı şurada ortaya çıkabilir; elimizdeki yapı ya da kurgunun, daha doğrusu elimizdeki nesnenin bir kurgu ürünü mü, bir dayatma ürünü mü, yoksa kendiliğinden ortaya çıkmış bir şey mi olduğunu anlamaya çalışabiliriz.

GÜROL IRZIK: Galiba iki şey var. Biri İlkay Bey'in bahsettiği homojenlik, evrenselleştirme (*universalizing*), birleştirme (*unifying*) eğilimlerinin baskıcı (*oppressive*) olduğu meselesi var, postmodernlerin karşı çıktığı... Değil mi?

İLKAY SUNAR: Evet.

GÜROL IRZIK: Ne diyorlar? Homojenliğe karşı heterojenliği, konsensüse karşı ayrılığı, evrensele karşı partikülerliği, birleştirici (*unifying*) olana karşı bağlamsal (*contextual*) olanı öne çıkar-

tıyorlar. Bütün bunların baskıcı olduğu iddiası var.

İLKAY SUNAR: Tarihsel baskıların ve günümüzdeki baskıların da bu homojenlik adına uygulandığını düşünüyorlar. Kendilerini de bir noktada özgürleştirici görüyorlar ve haklı oldukları bir nokta da var. Ama bu özgürlükçülük nihilizme varıyorsa, acaba o özgürlük orada kendini yitirmiyor mu? Tam aksine dönüşme gibi sorunlar var.

GÜROL IRZIK: Sarkaç gibi düşünürseniz, topuzun kantarı öbür tarafa fazla kaçtı. Yani her şey söylem (*discourse*) oldu, her şey metin (*text*) haline geldi, metnin dışında hiçbir şey olmamaya başladı. Her şey bir dil (*language*), bir farklılık oldu. Bütün bunlar nihilizme gidiyor.

BİR DİNLEYİCİ: Yağmur Hanım a sormak istiyorum. Kaotik bir düzende dengeler vardır dediniz ve bu dengeler stabil halde değildir, eğer bir tanesi elenir ve stabil hale getirilirse bir düzen çıkar dediniz. Yani dengesizlikten denge kuruyorsunuz. Bunu dediğinizde –yanlış mı anladım bilmiyorum ama– özellikle aklıma siyaset bilimi geliyor dediniz. Aklınızda böyle bir örnek var mı? Siyaset bilimine nasıl uygulayabilirsiniz? Dengesizliklerin dengesi dediğinizde bir ironi mi, paradoks mu yarattınız?

YAĞMUR DENİZHAN: Politik olarak kendimi zor durumda bırakmak istemem, onun için istersen somut örnek vermeyeyim. Ama şu kadarını söyleyebilirim, sosyal dinamikler, tıpkı başka dinamikler gibi, özellikle de istikrarını (*stability*) kaybetmiş toplumlarda, aslında var olan ama sabit olamayan (kürenin üst noktasına koyulmaya çalışılan bir top gibi bir denge noktasını başka türlü bir denge noktasına çevirebiliyorsunuz, küçük bir manipülasyonla. Ama bu çok iyi bir veri tabanı gerektiriyor. Ben bitirme projesi olarak bir öğrencime yaptırdım bunu mekanik bir sistemde. Söz ettiğim böyle bir şeydi. Başka bir şeyden bahsedeyim; kaotik ile rastgele, karmakarışık, hiçbir kurala uymuyor gibi şeyler birbirine karıştırılmasın. Zaten kaotik sistem diye bir şey yoktur. Kaotik davranma potansiyeli taşıyan sistemler vardır. Doğrusal olmayan (*nonlinear*) karmaşık sistemler olabilir bunlar; belli parametrik değerlerden, belli başlangıç koşullarından yola çıkarlarsa kaotik davranabilirler. Ve o parametre değerleriyle küçük de olsa oynama şansına sahip olduğunuz zaman sistemin rejimini değiştirebilirsiniz.

DİNLEYİCİ: Örnek verebilir misiniz?

İLKAY SUNAR: Sen soruyu sorarken ben de Yağmur Hanım'ın söylediği spontan, kendiliğinden düzen kavramından emin değildim. Spontan düzenden, mesela tarihsel olarak insanların birbirlerine deneme, yanılma yolu ile adaptasyonunu anlıyorsak...

YAĞMUR DENİZHAN: Çok basit bir örnek alalım. Örneğin 20 kişi pikniğe gitmiş. Orada birkaçı ateş yakar, öbürleri pişirilecek şeyleri soyarlar falan... Burada illa ki kurallara bağlı bir düzen kurmak şart değildir. Bu çok uzun süre gerekli sanılmış, ama mesela insanlar orada spontan bir şekilde işbölümü oluşturabilirler kendi aralarında. Bunu göz önüne getirilebilir sosyal bir örnek olarak söylüyorum. Sahiden fiziksel sistemlerde de gerçekleşiyor.

İLKAY SUNAR: Tamam, anlaştık o zaman. Belki senin sorunu cevaplandırmayacak ama siyasal sistemden değil sofra kurmaktan örnek verebilir miyim? Teoriyi kurmak anlamında sofra kurmak diye kullanalım. Sofrayı kurarken çeşitli şekillerde kurabilirsiniz. Biri, sofrayı öyle bir şekilde kurabilirsiniz ki, insanlar en etkin biçimde çabuk çabuk yiyebilirler. Dolayısıyla öyle bir düzen getirirsiniz ki sofraya, garsonların en etkin bir şekilde servis yapmasını ve insanların çabuk yemelerini mümkün kılarsınız. Başkası diyebilir ki, yok sofrayı öyle kurmayalım, ben çağırdığım arkadaşlarla bol bol muhabbet etmek istiyorum, dolayısıyla sofrayı sohbeti maksimize edecek şekilde kurabilirsiniz. Bir başkası da der ki, ben sonunda bir sonuca varmak istiyorum, benim bir problemim var. Öyle bir sofra kuralım ki, insanlar hem konuşabilsinler hem de sonunda bir sonuca varalım. Yani söylemek istediğim şey, bir sofrayı çeşitli şekillerde kurabilirsiniz.

Şimdi Yağmur Hanım'ın teorisinden benim anladığım, doğa bilimcileri de belirli şekilde doğayı kuruyorlar ve elde ettikleri sonuçlar da işe yarıyor. İyi tarafı, kötü tarafı, ya da tesadüf. Aldığınız zaman antibiyotiği, mikrop ölüyor. Ben buna da muazzam müteşekkirim doğrusu. Ama şöyle

söyleyebiliriz. Başka bir açıdan baksaydınız doğaya, belki antibiyotiği elde etmeyecektiniz ama doğa ile başka bir ilişki kurabilecektiniz. Şimdi toplum da eğer bir kurguysa, aynı sofra kurmak gibi, toplumu da farklı açılardan çeşitli şeyleri maksimize, optimize etmek için kurabilirsiniz. Kimisi der ki üretimi maksimize etmek için kuralım ve her şey verimli olsun, dolayısıyla kurduğunuz şey gayet etkin olur, mühendislere de çok önem verirsiniz, çünkü onların etkin olmak gibi bir şöhretleri var. Diğeri de der ki, yok efendim, boş vakit, eğlence maksimize edilsin, yani insanlar otursunlar, konuşsunlar, keyif alsınlar, o zaman mekânı ona göre kurarsınız. Mesela şu anda içinde bulunduğumuz mekân öyle bir kurulmuş ki diyaloğa müsait değil. Hatta görürsünüz, Nazi filmlerinde de böyle salonlar vardır. Yönetenler yüksek bir yerde otururlar, vs. Çünkü monolog için kurulmuştur. Karşınızdakinin beynini yıkamak, doğru budur diye dayatmak üzere mesela. Bunu daha bir diyalog düzeni olarak da kurabilirsiniz. Yani mekânlarla oynayabilirsiniz, aynı şekilde, siyasal sistemi böyle kurabilirsiniz. Dolayısıyla bilim de, bir kurgu olarak baktığınızda, belli şeyleri elde etmek içindir; ama çok da faydalı olur. Şimdi bir söz vardır: "Faydanın faydası nedir?" diye. Acaba her şey de faydalı mı olmalı? Bazı şeyler keyfi olmalı, bazı şeyler de insanı aydınlatıcı olmalı, bazı şeyler anlamak için olmalı. Mesela bir film sonrası herkes yorum yapar, anlamak için bir çabadır bu – ki, burada elde etmek, kâr etmek, para kazanmak, faydalı olmak diye bir şey yoktur. Hatta dostluğu pekiştirir falan. Söylemek istediğim toplumu belirli açılardan kurgulayabilirsiniz. Şimdi toplum nasıl kurgulanmıştır dediğimizde, herhalde altında yatan bazı öncüller var, Yağmur arkadaşımızın söylediği gibi. Şimdi eğer toplumsal bilimleri bu determinist anlamda düzenliliği keşfeden bir bilim dalı olarak görürsek, bu düzenliliği yansıtmasını istersek, şöyle tuhaf bir durum ortaya çıkıyor. Sosyal bilim zaten belli açıdan kurgulanmış bir toplumu yansıtıyor ve bu evrenseldir, diyor. Şimdi burada problem çıkabilir. Yani ne oluyor? Bilim ideoloji haline gelip, belirli açıdan kurgulanmış toplumun meşruiyetini pekiştirmeye çalışıyor. Yani o kurguyu donduruyor, o kurgunun değişebilirliğinin –işte eleştiri burada devreye giriyor– önüne perde çekiyor...

YAĞMUR DENİZHAN: Hatta tam da geri yansıtıyor ondan sonra...

İLKAY SUNAR: Evet, sanki yansıtıyor ama belirli bir şekilde kurgulanmış bir toplumu yansıtıyor. Dolayısıyla orada bir ideoloji gibi fonksiyon görmeye başlıyor. Bir dayatma da bu noktada söz konusu olabiliyor. O zaman hangi tür sosyal bilim dayatıyor, hangi tür sosyal bilim dayatmıyor sorusuna geliyoruz. Eğer toplumu bir kurgu olarak ele alırsanız, farklı bakıyorsunuz, yoksa toplumu bizim kurmadığımız, "doğal" bir düzen olarak alırsanız, başka türlü bakıyorsunuz. Onların sonuçları da başka oluyor tabii.

YAĞMUR DENİZHAN: Bilimsel paradigmalarla toplumsal paradigmalar çok sıkı bir etkileşim içerisinde aslında. Kabul edilenden çok daha sıkı bir etkileşim içerisinde, hatta Prigogine de kitabında buna örnek olarak şunu vermiş: Metternich, Viyana Kongresi'ne giderken, yani Avrupa'nın sosyal düzenini formüle etmek üzere giderken çantasında Laplace'ın makaleleri varmış. Ve yapmaya çalıştıkları gerçekten, Newton'un kurguladığı, mekanik, tıkır tıkır çalışan cinsten bir düzen kurmak. Bakıyorsunuz sahiden dönemlerin sosyal paradigmalarıyla bilimsel paradigmaları arasında büyük bir paralellik var. Bugün de bakıyorsunuz mesela, böyle bilimler çıktı, yok relativiteydi, kaostu, kompleksiteydi, kendiliğinden oluşan, kendiliğinden organize olan; ondan sonra bakıyorsunuz insanlar NGO'lardan (hükümet dışı örgütler), ademi merkeziyetçi yönetimden bahsetmeye başlamışlar. Hangisi daha doğru? Şimdi bu daha doğrunun kriteri gerçekten çok görece. Aslında benim hayretimi uyandırdı: burada iki sosyal bilim adamı var, *cost-function*'a karşılık gelen şeyden, yani verimlilik oranı ya da ölçütlerden benim bahsettiğimden çok daha fazla bahsettiler. Bir şey tercih edileceğinde kullanılacak ölçütlerden bahsettiler. Şimdi şu anda benim söz ettiğim bilim dalları çerçevesinde teknolojik olarak en gelişmeye açık, en öndeki aşamalardan biri "genetik algoritmalar". Bilmiyorum duydunuz mu? Mühendislerin haberdar olduklarını zannediyorum. Yapılan şey, evrim, genetik. DNA'nın çoğalma mekanizması, mutasyon, çap-

raz eşleme (*crossover*), doğal seleksiyon kavramlarını örnek alarak birtakım programlar yazıyor bilgisayarcılar, 0 ve 1'lerden oluşan diziler, DNA dizileri gibi. Rasgele başlatıyorlar, başlangıçta ne olduğunun hiç önemi yok. Bunlara mutasyon, eşleme gibi bazı işlemler uygulayıp kendi amaçlarına göre bir "uyum fonksiyonu" (*fitness function*) tanımlıyorlar. Tabii bunu iyi seçmek gerekiyor, çünkü "uyum fonksiyonu" bir şeyin en iyi olduğu durumu belirlemeye denk düşüyor. Ondan sonra üretiyorlar bu dizileri. Bu tanımlanan fonksiyonu geçenler yaşıyor, daha çok çocukları oluyor ve gerçekten işliyor bu. Ben kendim böyle bir şey uygulamadım, ama güvenebileceğim bir ağızdan dinlediğime göre tamamen bu algoritma ile çalışan bir programa kendiliğinden satranç oynayabilen, hem de bilmem ne dilini kullanarak satranç oynayabilen bir program yazdırabiliyorsunuz. Siz yazdırmıyorsunuz, kendi kendine böyle bir programı geliştirmesini sağlayabiliyorsunuz. Burada üreyen yaratıklar uyum fonksiyonunun topolojisinde birtakım tepelere tırmanıyorlar diye düşünülebilir, maksimize etmek anlamında verimliliği ya da uyumu. Fakat son bulgular şunu gösteriyor ki, öyle uyum fonksiyonu diye bir şey tanımlı değil genetikte. Evrimde kimse uyum fonksiyonunun ne olduğunu size söyleyip, "şunu maksimize et" demiyor. Uyum fonksiyonunun kendisi de zaten evriliyor. Bu kavramın sosyal bilimlerde düşünülmesinde fayda görüyorum çünkü, bazı olaylara bakış açılarını değiştireceğine inanıyorum. Yani bu uyumu, maksimize edilmesi gereken kriterleri göreli bir hale getirmiyor, ama evrimsel bir hale getiriyor.

ÖZGÜÇ ORHAN: Sosyal bilim iki kelimeden oluşuyor. Biri sosyal, diğeri bilim. Bu ikinci kelime neden orada duruyor, bunu oraya kim koydu, niye koydu, durması gerekiyor mu? İkinci sorum; sosyal bilim insan ilişkilerini incelediği için sosyal, diğeri de doğa bilimleri. Sanırım, insan bilimlerinin ve doğa bilimlerinin ayrı kollardan gelişmesi, çok eskiden gelen ve Batı medeniyetini oluşturan, belki Grekoromen ya da Hıristiyan kültürlerinde de bulunan, insan-doğa ayrımı, yani kesin bir şekilde insan doğadan ayrıldı ve evrildi varsayımı üzerine oturuyor. Sizce insan ve doğa arasındaki ilişki nasıl bir ilişki? Doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin insan-doğa ayrımı üzerine oturmuş olduğuna katılıyor musunuz? Eğer katılmıyorsanız nasıl bir ilişki var insan ve doğa arasında?

İLKAY SUNAR: Ben cevaplamak yerine ne düşündüğümü söyleyeyim. Sosyalin arkasına bilim kelimesini kim koydu? Güzel bir soru. Kim koydu? İlk başta, benim bildiğim kadarıyla, tarih bilgim çok kuvvetli değildir ama Attika'yla İyonya arasında bir işbölümü var. İyonyalılar doğayı anlamaya çalışıyorlar. Anadolu bu doğa bilimlerinin doğduğu yer. Attika'da, yani Atina'da – mitoloji diyelim buna, bir hikâye diyelim– hikâye şöyle gidiyor: Sokrat bundan memnun olmuyor, çünkü Sokrat'ın sorusu Tolstoy'un sorduğu soru: "Nasıl yaşamalıyım, ne yapmalıyım?" Şimdi Sokrat bakıyor, buna doğa bilimleri cevap vermiyor ve Sokrat hayal kırıklığına uğruyor, mutsuz oluyor. Ve yola çıkışı da şöyle oluyor biliyorsunuz: Delfi tapınağında bir ses Sokrat'a diyor ki, "Ey Sokrat, sen Attika'nın en arif insanısın". En bilimsel insanısın demiyor Delfi tapınağı, "arif" diyor. Yani bilge adamsın diyor. Onun üzerine, Sokrat büyük araştırmasını başlatıyor, taa ki Atinalılar onu ortalığı karıştırdığı için öldürene kadar. Ve sorusu da şu: Nasıl yaşamalıyım, ne yapmalıyım. Gidiyor, diyor ki, yahu imkânı yok, ben olamam, Delfi tapınağı galiba yanıldı, ben gideyim sorayım bakayım. Hoş bir hikâye. Doğru olmasa bile, ben doğru olduğuna inanmak istiyorum. Gidiyor, araştırıyor, Sofistler'le karşılaşıyor. Mesela Adalet nedir diyor Sokrat (Bunu Sokrat'tan doğrudan değil de Platon'dan öğreniyoruz). Şimdi birisi işte kalkıyor, diyor ki, adalet güçlünün güçsüze dayatmasıdır; ve Sokrat'ın bütün stratejisi, karşısındaki böyle "Bu budur," filan diye çıktığı zaman onu paradokslar şeklinde sökmek, yani söylediği şeyin çıkmazda olduğunu göstermek. Neticede, şöyle hoş bir paradoks çıkıyor ortaya. Sokrat düşünüyor bütün bu sürecin sonunda, "Neden bana Delfi tapınağında bu ses geldi, en arif insansın dendi? Herhalde şunun için söylendi, bilmediğini bilen tek insan benim," diyor. Şimdi o temeldeki sorun yine aynı. Biraz evvel *theoria* dendi, *episteme* diyorum ben ona: zorunlu bilgi. Sosyal bilimlerde zorunlu bilginin yanında, Aristo'nun –biraz burada fazla dersvari gi-

bi oluyor ama– *phronesis* dediği bir kavram var. *Phronesis*, zorunlu bilgiden daha çok tecrübe demek. "Wisdom", erdem demek. Fransızların diliyle *formation* demek. İyi yetişmiş olmak demek. Dolayısıyla böyle kesinkes ölçütlere vurulacak bir bilgi türü değil. Biliyorsunuz bütün diyalektik süreç de, eğitim süreci de o zaten. Eğitim süreci insanlara prize takacakları bilgi vermek değil. Yani ben size bir bilgi vereceğim, öyle bir bilgi ki bu, size verdiğim anda siz gidip prize takıp netice alacaksınız. Yani metodoloji gibi demek istiyorum prize takmak derken. Bu tür bilgi öyle kolay edinilen bir bilgi değil ve insanın karakteriyle yakından ilgili. Onun için başta söylemiştim. Yunus Emre'nin "Bilim kendini bilmektir. Sen kendini bilmiyorsan bu nice okumaktır," deyişinin altında çok Sokratik bir diyalektik yatıyor, eğitim anlayışı yatıyor. Oradaki eğitim anlayışında önce kişinin sağdan soldan aldığı önyargılarından şüpheye düşmesi, şüpheye düştükten sonra da kendisini yaratması meselesi var. Kendi kimliğini yaratması var. Tabii bunu demokratikleştirirsek "herkes yapabilir mi, yapılabilir mi bu" diye, Platon bu konuda çok kuşkulu. Dolayısıyla herkesin kendi senaryosunu yazamayacağından yola çıkarak onlara bir mitoloji veriyor, netice itibariyle. İşte bunlara inanırsanız iyi olur, hepiniz iyi geçinirsiniz, diyor. Benim söylemek istediğim şu: sosyal bilimlerde ben *episteme* anlamında bilginin pek olanaklı olduğuna inanmıyorum, olanaklılık bir yana, çok mekanik bir bilgi gibi gelmeye başladı bana. Belki yaşlanıyorum onun için.

GÜROL IRZIK: İstenir bir şey mi?

İLKAY SUNAR: İstenir bir şey mi? Halbuki öbür türlü bilgi, yani tecrübeye dayanan, o "wisdom" denilen, biraz evvel "judgement" dediğim, hüküm verebilme (hüküm verebilme karşı tarafa dayatma anlamında değil tabii burada), muhakeme sonucunda –ama mekanik olmayan bir muhakeme sonucunda– belirli şeyleri anlamak. Dolayısıyla, eğitimin temelinde de o yatıyor gibi geliyor bana. Biliyorsunuz hocayı ebeye benzetir Sokrat. Teşbihde hata olmazmış; kişiye kendisini yaratmasına yardımcı olan kişi. Kişiye tecavüz eden kişi değil. Bu dayatmadan bahsettiğimiz, tecavüz olayı. Yani siz bilginizle karşı tarafı esir alıyorsunuz. Ona tecavüz ediyorsunuz. Onun kendisini yaratmasını engelliyorsunuz. Yani postmodernitenin eğer faydalı bir tarafı varsa, belki bu konuda bizi hassaslaştırması: tecavüzün önlenmesi, anlatabiliyor muyum? Şimdi bu bilgi türlerinde de bir tahakküm ideolojisiyle, bilincin tahakküm haline gelmesi sorunuyla karşı karşıyayız. Onun için bunun alternatifi olarak bu *episteme* şeklindeki zorunlu bilgi yerine, zorunsuz bilgi diyebiliriz. O da benim söylediğim bu *phronesis* kavramıyla ilgili. Bilmem anlatabildim mi...

YAĞMUR DENİZHAN: Benim burada söylemek istediğim bir iki şey var. Bence bir kere, doğa bilimleriyle sosyal bilimler bir süreklilik (*continuum*) üzerindeler. Şu ana kadar bu bir süreklilik olarak hissedilmediyse, bu aradaki bağlantıyı oluşturan bazı geçiş noktalarının –mesela biyoloji– yeterince doğru bir paradigmayla incelenememiş olmasından kaynaklanıyor. Şu sıralar oralar tamamlanmakta. Bugüne kadar hep sosyal bilimler pozitif bilimlerin birtakım bulgularını referans almak zorunda hissetti kendini. Sosyal bilimlerle ilgili olarak nasıl olacak bilemiyorum ama en azından mesela ben bir mühendis olarak biyolojiden edinilecek bilginin bizim için altın değerinde olduğunun farkındayım. Böyle bir etkileşim var, çünkü her alan kendi yapısı gereği bazı olguları daha iyi görmemize elveriyor. Bu diğer alanlarda bu olguların olmadığı anlamına gelmiyor, sadece gözlemlenmesi daha zor. Bu anlamda ben disiplinlerarası çalışmalara çok değer veriyorum, çünkü aslında benim incelediğim alanda da olan, ama ölçülemeyen bir şeyi başka bir tarafta görüp oraya aktarabiliyorum ve sahiden çalışıyor. Bu anlamda bilimin bütünlüğünden söz etmek zorundayız artık bence.

BİR DİNLEYİCİ: Aslında belki çok cahilce bir soru ama sosyal bilimlerde sonuçta bir kurgu söz konusu. O kurgunun içine doğuyor insan, o kurguyu devam ettiriyor, değiştiriyor ve sonra durup başka bir yerden bu kurgu hakkında fikir üretiyor. Kendi kurgusuyla iletişime geçmeye çalışıyor, yani bir enformasyon kanalı oluşturmaya çalışıyor ki dilini anlasın çünkü kendi dilini bulamıyor. Bunu anlıyorum tamam. Fakat doğa bilimlerinde böyle bir kurgudan söz ettiğimiz zaman, bu bana biraz mistik bir boyut gibi geliyor. Çünkü o zaman siz duruyorsunuz, birtakım ku-

antumlarla iletişime geçiyorsunuz. Yaptığınız onlarla bir kanal oluşturmak ki kendi kurgunuzun dışına çıkmak istiyorsunuz, yoksa bir kör dövüşüne dönüşecek ortam. Siz orada bir şeyler kuruyorsunuz, zaten orada da bir şeyler var sonuç itibariyle. Doğru dürüst bir şey yapacaksanız iletişim kurmanız gerekiyor. Ama kendinizle değil, yani insan kurgularıyla değil, doğa ile karşı karşıyasınız, o zaman gidip ormana meditasyon mu yapacaksınız, bunu bir doğa bilimcisi nasıl yapacak, bunu anlayamıyorum.

YAĞMUR DENİZHAN: Şimdi ortada şöyle bir şey var. Doğa bilimcisinin nesnesi her ne kadar doğal birtakım nesneler gibi görünüyorsa da epistemolojik açıdan biz nesneyle karşılaşmıyoruz, kendi algımızla karşılaşıyoruz.

DİNLEYİCİ: Ama bu bir kör dövüşü değil mi?

YAĞMUR DENİZHAN: Kör dövüşü tabii. Yani o anlamda bütün yaptıklarımız kör dövüşü ama körlerin de birtakım başka duyuları var; gene de bir yerlere gidiliyor. Bilimin el yordamıyla ilerlediğini inkâr edecek durumda olduğumuzu zannetmiyorum. Dolayısıyla, bizim kafamızdaki paradigma önümüzdeki nesnenin ya da olgunun nesine bakacağımızı çok belirliyor. Ve burada sahiden bir kısır döngüye düşebilir insan ve bu tür kısır döngüleri kırabilmek için özellikle kafası açık, özgür düşünceli ve herhalde, farklı, tesadüfen içlerinde olduğu farklı koşullar içinde başka yerlere kanalize olmuş insanlara ihtiyaç var. Yoksa sahiden hep aynı şeyleri geveleyip dururuz ve başka yanlarını göremeyiz olayın.

DİNLEYİCİ: Yani hiçbir şeyin imkânı yok mu? Elektronla doğrudan iletişim kurmamız mümkün değil mi? O gerçeği gerçekten gerçek olarak algılamanın bir yolu yok mu?

YAĞMUR DENİZHAN: Yaşamak? O sahiden mistik bir yere giriyor. Onu ben denemedim, bilemeyeceğim.

ALP EDEN: Başından beri bahsedilen ve benim katılmadığım bir varsayım var. Yağmur Hanım kaos teorisi diye bir teoriden bahsediyor ama ben öyle bir teori olduğuna inanmıyorum. Ayrıca bir paradigma sıçraması olduğunu söylüyor, ben bir paradigma sıçraması olduğunu düşünmüyorum. Yani kuantum teorisi, relativite teorisi ve Newton teorisi gibi bir teori değil kaos teorisi.

YAĞMUR DENİZHAN: Hayır, ben onu kaos teorisine yapılan bir sıçrama olarak söylemedim. Ben genelde paradigma sıçramalarından bahsettim. Ben ayrıca kaosu savunuyor pozisyonunda değilim burada. Böyle anlaşılmak istemem.

ALP EDEN: Doğa bilimlerinde, kaos teorisi gibi bir paradigma sıçraması var, kuantum teorisinden sonra gelen yeni bir teori var ve doğa bilimlerini değiştiriyor, diye bir anlayış oluştu burada. Bu nasıl oluştu ben tam anlayamıyorum ama anladığım şey Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı kitabında okuduğum kadarıyla bence cahillikten kaynaklanıyor. Doğa bilimlerini bilmeyen, doğa bilimlerini ikinci elden duymuş insanlar doğa bilimleri hakkında ahkâm kesiyorlar ve bunlar hakkında böyleymiş diyorlar. Ben şimdi somut bir örnek vereceğim bu konuda. Lyotard özellikle Rene Thom isimli bir kimyacı-fizikçiden söz ediyor. Bu bilimadamı "katastrof teorisi" diye 1970' lerde çok yaygın, çok popüler olan bir teori ortaya atıyor. Bu teorisi de cep kitabı olarak çıkıyor. Bu kitap bir cep kitabı olarak çıkan ve best seller olan ilk bilim kitabı. Rene Thom'un bu kitabı 1980'lerden sonra pek piyasada görülmüyor, çünkü tüketilmiş bir teori oluyor. Katastrof teorisi ilk çıktığı zaman, ben her şeyi çözümlüyorum, diyor; şizofreniyi, insanların hastanedeki koşullarla ilgili gerginliklerini, biyolojideki belirli oluşumları ben anlatıyorum, diyor. Bütün bunlar da şu şu şeylerden geliyor diyerek, niceliksel bir teori olarak ortaya çıkıyor ve sönüyor. Bir balon gibi sönüyor, bilimde balonlar söner. Kaos teorisi, benim şahsi görüşüme göre bir balondur, sönecektir. Bir paradigma değildir.

YAĞMUR DENİZHAN: Bir yanlış anlama var, ben kaos teorisi bir paradigmadır da demedim.

ALP EDEN: O zaman doğal bilimlerde olan, kuantum teorisi dışı ne paradigma değişikliğinden söz ediliyorsa, ondan söz edeyim...

YAĞMUR DENİZHAN: Müsaade edin. Şu anda söz ettiğim kaos teorisi değil. Kaos teorisi bazı yerlerde bazı şeyleri açıklamakta kullanılıyor. Ondan daha ileride olan ve daha çok sibernetiğe dayanan kompleksite diye bir alan çıktı. Bunu

da...

ALP EDEN: Ben de eski bir arkadaşımı savunmak istiyorum, adı Laplace. Laplace determinizmi diye bir şey söylendi. Laplace'ın kendi ağzından ne olduğunu söylemek istiyorum ki Laplace'a atfedilmesin. Aynen şöyle:

"*Given for one instant and intelligence which could comprehend all the forces by which the nature is animated and the respective situation of the being who compose it and intelligence sufficiently vast to submit these data into analysis, it would embrace in the same formula the movements of the greatest bodies of the universe and those of the lightest atom, for it nothing would be uncertain and the future and the past would be present before its eyes .*"*

Bu Laplace'tan bir alıntı. Laplace'ın kendini deterministik olarak görebileceğine inandığı tek şey Tanrı'dır, onun dışında bir insanın deterministik olabileceğini düşünmez. Ayrıca bu pasaj, Laplace'ın *Olasılık Teorisi* kitabında geçer ve olasılık teorisine temel oluşturur. Dolayısıyla Laplace determinizmi aslında Newton mekaniğinin dünyaya uyarlanmış, yani sulandırılmış bir şeklidir, Laplace'a atfedilmesi tam doğru değildir.

YAĞMUR DENİZHAN: Ayrıca, Newton'a ve Descartes'a atfedilen birtakım kavramlar da var, hatta Darwin'e atfedilen... Sosyal Darwinizm adı altında geçen, hatta sosyal olmayan biyolojide kullanılan Darwinizm'in büyük bir kısmı Darwin'in kastetmediği şeyler...

CİHAN SAÇLIOĞLU: Kompleksitenin akıbeti de, korkarım kaosunkine benzer gitmekte şu sıralar. Bu işe ilk öncülük eden bir fizikçi vardı, hakikaten büyük bir dahi... Bu adam teorik parçacık fiziğinin, aşağı yukarı 1960'lardan 1980'lerin başlarına kadar en önemli liderlerinden. Arada da bir sürü başka şeye burnunu sokmuş ve oralarda da başarılı olmuş bir insan. Bu adam fizikten erken emekli oldu, bir yerlerden para çıkartıp Santa Fe'de kompleksite üzerine bir enstitü kurdurttu. Anladığım kadarıyla, başta kendisi olmak üzere herkes çok şey bekliyordu fakat bir şey çıkmıyor. Bir sene önce yapılan bir konferansta bütün uzmanlar gelmiş ve kompleksitenin ne olduğunu bile tarif edememişler, üzerinde anlaşamamışlar. Konu çok fiyakalı, ama henüz dişe dokunur bir şey çıkmış değil korkarım.

YAĞMUR DENİZHAN. Ben bu alanlardan her şey için geçerli bir teori çıkmasını bekliyor değilim. Ayrıca hiçbir şeyden her şeyi açıklayacak bir teori çıkmasını beklemiyorum. Aslında bence mesele şu: Kaos olsun, kompleksite olsun bu konuda tanımlanabilecek başka bilimler olsun, gittikçe daha fazla sosyolojiye ya da sosyal bilimlere benzer alanlara girdikleri için bu güne kadar alıştığımız anlamda bilimin bulgularına benzer bulgular vermeyecekler bize. Başka türlü, belki sosyal bilimlerin daha alışık olduğu türden bulgular verecekler. Yani, karşılaştırmayı yaparken bunu göz önünde bulundurmak lazım. Yoksa tabii ki öndeyi gücü olmayan bir şeye hiçbir koşulda bilim olarak bakmayanlar da vardır. Tabii, benim bahsettiğim şey daha çok genetik algoritmalar, evrim teorileri, vb.

GÜROL IRZIK: Bir şey sorabilir miyim, aydınlanmak için? Şimdi, kaos teorisi sözcüğünü kullandın değil mi Yağmur...

YAĞMUR DENİZHAN: Aslında böyle bir teori şeklinde bir şey değil bu.

GÜROL IRZIK: Yani böyle sistematik bir bütünlüğü olması için önce temel prensipleri olması lazım değil mi, mesela Newton teorisi dediğimiz zaman aklımıza hemen üç hareket yasası, evrensel çekim kanunu geliyor. Relativite dediğimiz zaman aklımıza ışığın sabit olduğu, vs. ilişkin birtakım temel postülalar, prensipler geliyor. Şimdi, soru, kaos teorisinin böyle temel prensipleri var mı? Cümle söyleyebiliyor musunuz?

YAĞMUR DENİZHAN: O kadar iyi tanımlanmış değil. Bazı tarif eden şeyler var ama aksiyomatik bir yapı değil.

GÜROL IRZIK: Tamam anladım.

CİHAN SAÇLIOĞLU: Kaosta, büyük ölçüde bilgisayar kullanılıyor, güzel resimler çıkarılıyor ve sonra onlara bakılıp "vay be" deniliyor...

YAĞMUR DENİZHAN: Bundan ibaret ol-

* "Bir an için doğayı harekete geçiren tüm güçleri kavrayabilecek bir akıl, bunları düzenleyecek bir varlığın görece konumu ve tüm bu verileri çözümleyen dev bir akıl kabul edilirse, bu akıl evrenin devkütlelerinin ve en küçük atomlarının hareketlerini aynı formül içinde kapsayabilir; onun için hiçbir şey belirsiz olmaz ve gelecek ile geçmiş gözlerinin önünde bir şimdi gibidir."

madığı kesin...

İLKAY SUNAR: Anlaşılan siz doğa bilimleri şemsiyesi altında çalışanlar arasında bir konsensüs yok...

YAĞMUR DENİZHAN: Yok tabii, kesinlikle yok.. Özellikle mühendislerle ...

İLKAY SUNAR: Biz bunu öğrenmiş olduk bugün. Yalnız, oradaki dostuma şunu söylemek istiyorum: hiç kaygı duyma. Biz zaten burada sosyal bilimler hakkında söylediklerimizi kaos teorisi üzerine inşa ettik, dolayısıyla sosyal bilimleri de mahvediyoruz gibi bir kaygıya kapıldıysan hiç öyle zannetme. Biz burada, hiç olmazsa ben, kaos teorisini işime yaradığı için kullandım. Ama zaten ondan önce, Gürol'un da söylediği gibi, bu işin bizim alanımızda belirli bir birikimi var. Yalnız şunu söylemek istiyorum, bana dokundu biraz da onun için. Savunmacı bir laf: Doğa bilimleriyle uğraşmayanların doğa bilimlerini ikinci elden okuyup ahkam kesmeleri. Şimdi bu ahkamı ben arasıra kesiyorum. Ben Kuhn'u okudum ve çok etkilenmiştim, 1965 senesinde okuduğumu hatırlıyorum. Kitap da 62'de çıkmıştı zannediyorum. Hep bu laf söylenmiştir bilim felsefecilerine: "Ne fizik yapmışsınız, ne biyoloji yapmışsınız, ahkâm kesiyorsunuz!" Hani film kritikleri vardır ya, hiç film çevirmemiş ama film kritikliği yapıyor, onun gibi. Hiç elini kirletmemiş laboratuvarda, ama işte bilim felsefesi yapıyor. Şimdi Thomas Kuhn'a burda bunu söyleyemediler çünkü Thomas Kuhn kendisi de fizikçi, biliyorsunuz. Şimdi Thomas Kuhn'un yazdıklarından anladığımıza göre iki tip bilimci var. Siz hangisisiniz, bilmiyorum. Bir tanesi normal bilimci, bir tanesi de normal üstü bilimci. Şimdi normal bilimci –ben Kuhn'un yalancısıyım– belirli bir paradigma içinde, belirli bir köşede çalışıyor. Hatta benim hoşuma giden bir lafı da vardır Kuhn'un, der ki, mesela doktora talebeleri tez seçerken fizikte, bazen zorluk çekerler çünkü paradigmanın puzzle'larını bilmecelerini bazen zordur bulmak. Hocası der ki, yok bunu Ahmet yaptı, Mehmet yaptı. Söylemek istediğim şu: Normal bilimci esasında paradigmanın içinde olduğunu bilmez, balığın suyun içinde olduğunu bilmediği gibi bilmez, diyor Kuhn. Ancak, normal üstü bilimci bütünlüğünü görür ve o da –ona devrim adını veriyor– tarihte çok ender olur. Ondan sonra şunu da diyor – yine Thomas Kuhn'un yalancısıyım: Bir paradigmadan öbür paradigmaya geçerken, genellikle bunu gençler yapar. Devrimi gençler yapar. Çünkü ihtiyarlar –ben onlarla özdeşleştirmiyorum kendimi– yeni paradigmayı göremezler. Kavramsal olarak eski paradigmanın o kadar içine gömülmüşlerdir ki yenisini göremezler. Dolayısıyla, bu geçişler de "aa, ispat ettim, hadi yarın ona geçelim," şeklinde olmaz, hatta bunun sosyal bilimlere benzeyen tarafının politika olduğunu söylüyor. Siz, paradigmanın su başlarını tutmuşsanız, eğer ben yeni bir paradigma sokmaya çalışıyorsam, siz dergilerin başını, fonların başını tutmuşsanız, benim makalemi yayınlamıyorsunuz. Bana araştırma fonu vermiyorsunuz. Ne zaman ki benim paradigmam kuvvetleniyor ve devrim oluyor, bu sefer de ben size para vermiyorum. Böyle diyor. Dolayısıyla, her paradigmanın içinde çalışan –eğer normal üstü bilimci değilse– ne yaptığını pek bilmiyor.

ALP EDEN: Onun için de böyle teoriler üretiliyor ve savunuluyor...

İLKAY SUNAR: Ama bu paradigma geçişi değildir diyorsunuz. Olabilir.

ALP EDEN: Olmayabilir diyorum, ve özellikle paradigma geçişi gibi bazı şeyler lanse edilmeye çalışılıyor diyorum. Ben de kendi bildiğim kadarıyla insanları uyarmayı bir görev biliyorum.

İLKAY SUNAR: Çok güzel. Ama bu sizin paradigma geçişlerini görebileceğinizi varsayıyor...

ALP EDEN: Hayır, görebileceğimi varsaymıyor. Ben kendi fikrimi söylüyorum.

ÜMİT MERİÇ YAZAN: Sosyal bilimcilerin, doğa bilimcilerin, çevreci arkadaşın itirazına katılıyorum. Bunları birbirinin karşısına kim koydu ve sosyal ne zamandan beri bilim oldu, sorusuna katılıyorum. Tübitak'tan *Bilimsel Gafların Tarihi* diye bir kitap çıktı, aslında bu ilkokul seviyesindeki çocuklar için hazırlanmış bir kitap. Demin konuşmacılardan biri bilimsel teorilerin balon gibi patladığından söz etti. Benim de, tesadüf yok diye bir paradigmam var, zorunluluk var, büyük bir determinizm var, ama bu bizim, doğa bilimci olarak da sosyal bilimci olarak da, kısmen keşfedebildiğimiz bir determinizm. Bilinmezlik-

ler belli ölçülerde bilinirleşecekler, ama beşeriyet için sonuna kadar bir bilinemeyen payı kalacağı kanaatindeyim. Tasavvufta kullanılan bir tabir vardır, Allah Allahlığını kimseye vermez diye. Bugün üzerinde tartışılan, *Sosyal Bilimleri Açın* kitabıyla Türkiye'nin gündemine gelmiş olan tartışmada, biz bir anlamda Batı büyük filesi içinde topladığımız toplumların sorununu tartışıyoruz. Tabii Doğu da bundan etkileniyor ama Doğu'nun bir de Batı'nın dışındaki Doğululuğu var. Burada Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur* adlı romanından almış olduğum ve sosyal düşünceler tarihi kitabımın bir yerine, bir epigraf olarak koymayı düşündüğüm küçük bir paragraf okuyarak sözlerime son vereceğim. Diyor ki Tanpınar: "Şark tembel, değişmekten hoşlanmaz, geleneklerinde adeta mumyalanmış bir dünya. Fakat bir şeyi, çok büyük bir şeyi keşfetmiş. Kendisini ve bütün alemi tek bir varlık halinde görebilmenin sırrını. Belki de gelecek ızdıraplarını hissettiği için bu panzehiri bulmuş." Tabii Doğu'nun da Batılılaştığı günümüzde bunun cevabını veya müdafaasını yapmak da Doğu'ya düşüyor. Ben sadece, tesadüf olmadığına inandığım bir alıntı parçası yanımda bulunduğu için, tartışmaların bir kısmına bir ışık getireceği ümidiyle okudum.

EVREN ÇELİK: Benim iki sorum olacak. Birincisi, İlkay Bey'in biraz değindiği fakat tam derinleştirmediği bir nokta ile ilgili. Postmodernizmin kültürel farklılıkları bu kadar vurguladığından ve bu farklılıklar arasında bir geçişliliğin olmadığından bahsettiniz. Burada benim aklıma şu geliyor: eğer herkes bu kadar birbirinden farklı bir şekilde kendi kutusunda yaşıyorsa, o zaman herkesin kendi kutusu meşru. Bir kabile toplumunun kabile olması, otoriter bir toplumun otoriter olması meşru, çünkü her birinin otantik kültürü öyle, vb. O zaman böyle bir ortamda, kamusal alanda arzu ettiğimiz bir konsensüs demokrasisi ortamı hiç mümkün olmayacakmış gibi görünüyor, çünkü zaten bir karşılıklı etkileşim mümkün değil. Bir de, her şeyi bir söyleme indirdiğimiz zaman zaten onun söylediğini benim anlamam bile hiç mümkün değilken, nasıl bir karşılıklı etkileşim, nasıl bir konsensüs, nasıl bir demokrasi, bunun üstünde nasıl bir sosyal bilimler zaten. Böyle bir şey hiç mümkün değilmiş gibi görünüyor. O yüzden ben çok dekonstrüktif bir şey olarak görüyorum, siz ne düşünüyorsunuz bunu soracaktım.

İLKAY SUNAR: Teşekkür ederim. Şimdi, başka bir epistemolojiden bir kelime kullanayım, "günahlarını almayın" postmodernlerin. Benim koyduğum şekliyle hepsinin bu kadar katı bir relativizme katılacağından emin değilim. Fakat, o eğilim var. Benim de çekindiğim ve doğru bulmadığım şey aynen senin dile getirdiğin problem. Yani, insanlar iki türlü susar. Bir: Mutlak gerçeğin olduğu yerde konuşmaya gerek yoktur. Nasreddin Hoca'daki gibi bilenler bilmeyenlere anlatır, o iş biter. İki: Hiçbir şekilde insanların aralarındaki farklılıkları aşamayacakları, ortak noktada birleşemeyecekleri varsayımının olduğu yerde de susmak gerekir. Dersin ki, eh, sen öyle diyorsun, ben böyle diyorum, hadi evimize gidelim. Yahut, evine gitmek istemiyorsun, sen öylesin, ben böyleyim ama ben senden daha kuvvetliyim, ben seni döverim. Yani her ikisinde de suskunluk hâkim. Dolayısıyla, arayış projesi bana daha "şık" bir proje gibi geliyor. Estetikten bir kelime kullandım, çünkü doğru mu değil mi şu anda hüküm vermek istemiyorum. Şu açıdan: hiç olmazsa orada farklılıklarımızın farkında olmak, onu kutlamak, farklıyız ne güzel, diyebilmek. Fakat aynı zamanda –Habermas'ta da var– konuşmanın temelinde doğruyu arama itkisi, güdüsü var. Bulur muyuz, bulmaz mıyız, ben bilemiyorum şu anda ama, işte "kamusal forum" onun için açık. Herkes konuşabiliyor, herkes istediğini söyleyebiliyor. Ama varsayım şu ki, o alanda bir arayış içindeyiz. Tamamen birbirimizden kopuk değiliz ve birbirimize dayatmıyoruz. Zaten hani derler ya "siyasi fikirler tarihi Aristo'yla Platon'a bir dipnottur," diye, olay bu. Dayatmayla kopma arasında bir yerde nasıl dengeleyebileceğiz olayı. Hem insanlar olarak, hem toplumsal yaşam olarak, hem siyaset olarak, falan filan. Bir tarafta çünkü, dayatma olayı var, bir tarafta da tamamen atomize olma olayı var. Çünkü relativizmde tamamen atomize oluyorsunuz, "monad"lar gibi. Artık dışarıyla iletişim kurmaya gerek yok, çünkü birleşme imkânı yok. Monadik bir durum oluyor, orada da iletişime gerek yok. Dolayısıyla, bu ikisi arasında, dayatmayla kopma arasında arayış pro-

jesi sanki daha doğruymuş gibi geliyor bana.

GÜROL IRZIK: Sadece Kuhn sözü geçtiği için söyleme ihtiyacı hissettim. Çok inanılmaz bir yanlış anlama var. Kısmen Kuhn'un kendisi de sorumlu bu işten ama bunları çoktan düzeltti Kuhn. Yani 69'dan itibaren düzeltti bunları. Bir: Kuhn'a göre rakip paradigmaları karşılaştırmaya yarayacak ölçütler vardır. İki: Bu ölçütler tarih içerisinde değişir ama onaltıncı, onyedinci yüzyıldaki bilimsel devrimlerden sonra pek değişmemiştir. Yani stabilize olmuşlardır. Bunlara Kuhn, "beş değer" adını verir. Başka bir zaman niye "değer" dediğini, ölçüt yerine "değer" sözcüğünü kullandığını anlatmak isterim. Üç: "Eş-ölçülemez", (*incommensurability*) dediği şey lokaldir, paradigmanın her tarafına yayılmaz, sadece bazı yerel noktalarda bulunur. Dört: Eş-ölçülemezlik karşılaştırılamazlığı getirmez, çünkü eş-ölçülemezlik lokaldir. Eş-ölçülemezliğin tek anlamı, işe yarar, dişe dokunur anlamı şudur: Bir paradigmanın içerisinde öyle birtakım cümleler vardır ki, rakip paradigmanın diline tercüme edilemez. Ama biz yine de onları anlayabiliriz. Yani anlama, eş-ölçülemezlik (*incommensurability*) ve karşılaştırma çok farklı şeylerdir Kuhn'da. Eş-ölçülemezliğe rağmen karşılaştırma mümkündür, rakip paradigmaları anlamak mümkündür. Tercüme olamıyorsa, lokal bir anlamda tercüme mümkün değilse nasıl anlarsınız? "Çiftdilli" olarak anlarsınız. Onu yapıyor, Kuhn. Ve çok güzel bir metafor bu. Yani siz bugün, hem Newton'u, hem Einsteinyen kuantumcu paradigmayı nasıl anlıyorsunuz? Çiftdilli (*bilingual*) oluyorsunuz; tercüme etmeye kalkışmıyorsunuz. Çünkü tercüme lokal olarak mümkün değil. Dolayısıyla Kuhn irrasyonalist falan değil. Karşılaştırma yapılamaz filan demiyor. Sadece farklı bir rasyonalizm anlayışı var. Giderek, şunu da söyleyeyim, Kuhn'un bir tür Kant'çı olduğunu düşünüyorum.

BAŞAK TUĞ: Katkılarınızdan dolayı çok teşekkür ediyoruz.

—

İkinci Gün

BAŞAK TUĞ: Merhaba, hoşgeldiniz. Bugün amaçladığımız bu toplantının bir forum olması. Herkesin olabildiğince katılımını bekliyoruz. Sadece, ilk önce sosyal bilimlerin Türkiye'deki tarihini konu alan bir giriş konuşması yapılacak Zafer Toprak tarafından.

Kendi aramızda Gulbenkian Komisyonu'nun raporu üzerine yaptığımız tartışmalarda bir eksiklik gördük. Çünkü orada, Avrupa'da, Amerika'da sosyal bilimlerin tarihi nasıl gelişmiş, bunun üzerine bir doküman çıkarılmış ve onun üzerine bir tartışma başlatılmış. Bizde böyle bir dokümanın olmaması tartışmalarımızda çok büyük bir eksiklik yaratıyor. Türkiye'de ne olduğunu aslında çok az biliyoruz. Bugün bu eksikliği kısmen kapatma yolunda bir ilk adım oluşturmaya çalışacağız. Ulaşabildiğimiz kişilere de haber verdik.

Dünkü toplantıda daha çok sosyal bilimler felsefesi üzerine konuşuldu. Sonunda ulaşılan nokta bir iletişim ağının olması gerektiği, yani insanların bir araya gelip diyalog oluşturarak bunları tartışabileceği ve eğer bir nesnellik varsa buna ancak bu yolla ulaşılabileceği idi. Gerçekten de dünkü tartışmanın yararlı olduğuna inanıyorum. Yalnız bilginin sebep olduğu iktidar ilişkilerinin sorgulanması ve bilimin toplumla ilişkisinin kurulması konusunda eksik kaldığını düşünüyoruz. Bugün belki de bu konuları Türkiye bağlamında somutlaştırarak tartışabiliriz.

BERK BALÇIK: Başak'ın da dediği gibi Gulbenkian Komisyonu'nun raporunu okuduğumuz zaman kitabın sonunda daha çok Batı akademisine yönelik birtakım yapısal öneriler olduğunu düşündük. Biz kendimizi çok uzak hissettik. Birincisi Boğaziçi Üniversitesi'nde bulunmamızdan ötürü idi. Çünkü Boğaziçi'nde görece daha disiplinlerarası bir ortam var. Sosyal bilimler bölümlerinde seçmeli ders alma olasılığı çok fazla. İkincisi de, bu öneriler Türkiye'nin gerçekliğine çok uzaktı ve biz Türkiye'deki sosyal bilimlerin durumu üzerine çok fazla şey bilmiyorduk. Buradan çıkan birkaç soru var. İlk önce sosyal bilimlerin meşruiyetinin ne olduğunu sorgulamak

istedik. 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılda sosyal bilimlerin Avrupa'da nasıl geliştiğini biliyoruz. Fakat, Türkiye'ye sosyal bilimler nasıl geldi ve nasıl tartışılmaya başlandı ve nasıl sosyal bilim yapılmaya başlandı gibi konularda çok fazla bir bilgimiz yoktu gerçekten. Okuldaki eğitimimizde de bunun hakkında çok fazla bilgi verilmesi amaçlanmıyor kanımca. Bizim düşündüğümüz, Batı toplumunun kendi dinamiklerinden yarattığı sosyal bilimlerin, Türkiye'de aktarılmış ve yabancı literatürden tercüme edilmiş bir çaba olarak geliştiği. Sosyal bilimlerin nasıl gelişim gösterdiğini ve Türkiye'de çok sık yaşanan darbelerin ya da sosyal ve ekonomik dönüşümlerin sosyal bilimlerin bu gelişimini nasıl etkilediğini merak ediyoruz. Ve sosyal bilimlerin toplumla bağlantısının ne düzeyde olduğunu da sorgulamak istiyoruz. Biz bunu yine iktidar bağlamında alıyoruz. Her yerde olduğu gibi Türkiye'de de bir şeyleri bilmek bazı insanların tekelinde. Bilenlerin bilmeyenlerle olan ilişkisini sorgulamak istiyoruz. Ayrıca, sosyal bilimlerde bilginin nasıl üretildiği ve kimlere erişilir kılındığı da önemli bir soru. Burada kütüphane sorunu işin içine giriyor. Eğitim dili sorunu işin içine giriyor. Farklı dillerle farklı sosyal bilimler kurgulandığını biliyoruz. Bizim okulumuzda olduğu gibi İngilizce yapılan bir sosyal bilim gerçekten Türkiye'yi konu alsa bile Türkiye'ye ne kadar ulaşabilecek, bunun sorgulanması gerektiğini düşünüyoruz. Bir başka soru ise, Türkiye'deki sosyal bilimcilerin birbirleriyle ilişkileri hangi düzeyde gerçekleşiyor. Farklı okullar var mı? Varsa bu farklı okulların birbirlerine olan eleştirileri hangi düzeyde gerçekleşiyor?

Bunlar aklımıza gelen sorular.

ZAFER TOPRAK:

"1980'lerde kültürel farklılıklar, uyumsuzluklar giderek diakronik olan tarihsel eksenden kopmamıza ve çok daha senkronik bir şekilde, çok daha zaman eksenli bir alana doğru geçişimize neden oldu. Yani 1960'ların o tarih eksenli, diakronik alanından çıkarak daha senkronik, güncellik eksenli bir sorunsallar yumağına doğru yönelme çabası içerisinde olduk. Tarihsel eksenli söylem daha çok güncel söylemi doğrulamak için kullanıldı. Kısacası Türkiye'de sosyal bilimler geçmişinden arındırılmış bir perspektifle ele alınma çizgisine yerleşti."

Şimdi arkadaşlar, Gulbenkian Raporu'nun tartışıldığı bir ortamda bulundum. Bilfiil Wallerstein'ın katıldığı bir toplantıda bulundum. Bundan üç ay önce Japonya'da bir toplantı düzenlenmişti. Daha doğrusu Gulbenkian Raporu'nun Japonca çevirisinin yayınlanışı nedeniyle yayınevinin düzenlediği bir paneldi. Ben de tesadüfen Tokyo'da bulunuyordum ve toplantıya gittim, izleme fırsatı buldum. Japon akademiyası hazır bulunuyordu toplantıda. Oradaki tartışmaları anımsıyorum. Oradaki tartışmaları gördükten sonra şunu söyleyebilirim. Türkiye'de sosyal bilimler dışa açılma açısından Japonya'nın sanki ötesindeymiş gibi geldi. Yani Japonya o denli içine kapanık bir bilgi alanı oluşturmuş ki, Japonya'da yapılan tartışmalarda, aslında Wallerstein'ın temel kaygısı Japon akademiyasını dışarı açmak, bir ölçüde sosyal bilimler alanında ortak normların oluşturulması doğrultusunda çaba sarf etmekti. En önemli mesajlarından biri buydu. İkinci mesajı da, çok il-

ginç bir mesaj. Wallerstein Uluslararası Sosyoloji Derneği'nin (USD) başında bulunuyor ve sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaları mümkün olduğu kadar İngilizce'nin hegemonik yapısından kurtarma çabası içerisinde. Şunu söylüyordu toplantı sırasında: Geleceğin dünyasında on-on beş dilde bilgi üretilecektir ve üretilmelidir; bilginin çoğulculuğu bunu gerektirir. O nedenle biz, dedi, yani USD olarak, mümkün olduğu kadar İngilizce dışında neşriyatı özendirme çabası içerisindeyiz. Ve saydığı on dil arasında da, sınırda Türkçe vardı aslında. Yani on dilin arasına da girebiliyorduk; yani on-on iki dillik bir paket yaptı, o paketin içerisinde Türkçe'yi de vurguladı.

Hakikaten Türkiye'de sosyal bilimlerin dününe baktığımız vakit nasıl bir açılım gösterdiğini, nasıl bir evrim geçirdiğini ele alır iken, belki başlangıç olarak 20. yüzyılı ele almak gerekir. Hakikaten Batı anlamında sosyal bilim şemaları 20. yüzyılın başında, asıl olarak çeviriyle gündeme gelmiş bir olay. Yani çeviri son derece önemli. Hatta 20. yüzyılın başında çeviri alanında o denli başarılı olmuşuz ki, mesela Durkheim'ın *Toplumsal İşbölümü* adlı kitabının ikinci baskısı Türkçe'ye İngilizce'den daha önce çevrilmiştir. Hakikaten 1910'lu yıllara baktığımız zaman Türkiye'de çok yoğun bir çeviri çabasının gözlemlenmesi mümkün. Yine Türkiye, sosyoloji alanında, sosyolojiyi bir kürsü olarak ihdas etmekte dünyada önde giden ülkelerden biridir. Yani 1912 yılında, Darülfünun'da sosyoloji kürsüsü var idi. Hatta daha sonraları da, Anglo-Sakson dünyaya atfedilmiş bir siyaset bilimi kavramı varken, bizde Mülkiye'nin adının Siyasal Bilgiler Okulu'na dönüştürülmesi de yine öncü faktörlerden biridir. 1930'ların ortasında İktisat Fakültesi diye, bambaşka bir iktisata özgü bir havayı kapsayan bir fakülte kurmak da yine ilklerden biridir. Çünkü genellikle iktisat, dışarda, hele de kıta Avrupa'sında, iktisat fakültelerinde değil, daha çok hukuk gibi birtakım alanların içerisinde ele alınan bir konu. Türkiye'de sosyal bilimlerin yönelimlerine baktığımızda –burada sosyal bilimleri çok geniş bağlamda ele alıyorum, sosyal bilimler dendiği vakit beşeri bilim dediğimiz alanı da sosyal bilim alanı içerisinde değerlendiriyorum; buna tarih gibi alanlar da dahil– aslında dört ana eksende gelişimi izlemek mümkün: siyasal alan, toplumsal alan, ekonomik alan ve kültürel alan. Aslında bunlar o denli içiçe geçmişlik ve bütünsellik arzediyorlar ki, böyle bir ayrım yapmak belirli sakıncaları beraberinde getiriyor. Ama işi daha basite indirgemek ve daha algılanabilir bir konuma getirmek için böyle dörtlü bir tasnife gitmek gereğini duyduğumu belirtebilirim. Türkiye'de özellikle sosyal bilimler günceli yaşayan bir alan, yani güncelle son derece iç içe bir gelişim göstermiş. O nedenle, sosyal bilimci aslında yoğun bir etkileşim içerisinde; hatta bir noktada gündemi oluşturma çabası içerisinde. Batı'ya baktığımız vakit, Batı'da bilim adamının ayrışmış bir konumu var. Türkiye gibi gecikmiş ülkelerde, aydın dediğimiz kategorinin bir misyonu var. Çok daha misyoner kimlikli bir kişi oluyor; yani toplumu değiştirmeye, başkalaştırmaya yönelik bir çabası var. O nedenle de, toplumla mesafesi çok daha dar oluyor. Sosyal bilim yapan kişiyi aktif olarak o günün toplumsal sorunlarına bakma gereği duyan ve onlara çözüm arama çabası içerisinde olan bir kişi olarak algılıyoruz.

Yukarıda saydığımız dört alana baktığımızda şu tür sorunsalların tarihsel bir eksende tartışıldığını görebiliriz. Önce, siyaset alanına baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Türkiye'nin aslında bir imparatorluktan ulus-devlete geçişi ile birlikte tartıştığı bir "cumhuriyet sorunsalı" var. 1946 sonrası da buna eklemlenen bir "demokrasi sorunsalı" var. O nedenle cumhuriyet ve demokrasiyi aslında, siyaset bilimi alanında yapılan birçok araştırmanın geri planında gözlemlenebilecek bir alan olarak değerlendirebiliriz. İkinci alan olarak belirttiğim kültürel alana girdiğimizde, özellikle son on yılda siyaset bilimindeki birtakım alanlarla kültürel alan arasında önemli birtakım geçişmeler olduğunu görüyoruz. Ne tür sorunlar gündeme geliyor bu kültürel perspektifle? Bu, özellikle modernite-postmodernite tartışmalarında ön plana çıkan bir perspektif. Devlet sorunsalı gündeme gelmiş durumda ve bu devlete alternatif olarak, sivil toplum sorunsalı ile karşı karşıya gelmiş durumdayız. Daha doğrusu, devlet-bireysivil toplum şeklinde bir sacayağından söz etmek mümkün. Bununla bağlantılı olarak da kültür öğesinin, özellikle din faktörünün bir kültür öğe-

si olarak devreye girdiğini görüyoruz. Bunun ötesinde etnik öğeler, yerel kimlikler veya genel olarak kimlik sorunsalının devreye girdiğini görüyoruz. Hakikaten Türkiye'de kimlik sorunsalı tartışmalarını, gerek dinsel gerek etnik bağlamda, akademik dünyada 70'lerin başına kadar çekebilirsiniz. Türkiye'de diyelim din sosyolojisi alanında akademiyada kalıcı ürün veren Şerif Mardin oldu. Şerif Mardin'in ilk makaleleri de 60'ların sonu ile 70'lerin başında yazılmıştır. Yani böyle bir sorunu öngörmüş bir kişidir. Ondan sonra birtakım bilim adamları, birtakım araştırmacılarımız, özellikle 1970'li yıllarda Amerika'da doktora yapan araştırmacılarımız, din alanına eğilme gereği duydular. Dinin de siyaset bilimi bağlamında, özellikle siyasal davranış bağlamında devreye girdiğini söyleyebilirim. Her ne kadar Siyasal Bilgiler 1930'larda kurulmuşsa da, Türkiye'de siyaset biliminin, yani Anglo-Sakson bağlamında bir siyaset biliminin akademik alanda yer edişi 1970'lerdir. Bundan önce daha çok kıta Avrupası geleneğinden gelen, hukuk kökenli, Duverger'vari bir siyaset bilimi nosyonunu Türkiye'ye aktarma çabası içerisinde olan farklı bir ekol vardı. Tesadüf değildir, burada da mesela İstanbul Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin kurucuları İstanbul Hukuk Fakültesi'ndendir. İlk program yapıldığı vakit, hukuk fakültesi programından hiç farkı yoktur. Yani hukuk dersleri ağırlıklı bir siyasal bilgiler okulu kurma eğilimi vardır. Ankara'daki de böyle bir yapıya sahipti, ama 50'li yıllarda, özellikle AIP'nin desteğiyle Siyasal Bilgiler Okulu Anglo-Sakson dünyadaki siyaset bilimine açılan yörüngeye doğru girdi. O bağlamda Siyasi Bilimler Derneği kuruldu. Böylece, 1950'lerin ikinci yarısında, 60'ların başında, siyaset bilimi alanında Jefferson, Popper gibi klasikler Türkçe'ye çevrilmeye başlandı. Fakat, gerçek anlamda derinliği olan ve daha çok Anglo-Sakson dünyadaki siyaset bilimi normlarının Türkiye'ye yansıması, özellikle de siyasal davranış alanında –yani sosyal psikolojinin de devreye girdiği bir alanda– 70'li yıllardan itibaren gerçekleşti. Boğaziçi Üniversitesi de bu gelişmede önemli bir rol oynadı. Bugün Türkiye'de çağdaş anlamda siyaset biliminin birtakım öncüleri var: örneğin, Ankara Hukuk Fakültesi'nden Ergun Özbudun. Tesadüfidir o da, Amerika'da siyasal katılım üzerine tez yazıyor. Ama daha kitlesel olarak bir siyaset bilimi, siyasal davranış ve siyaset sosyolojisi çabasının ancak 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'de gündeme geldiğini söyleyebilirim. Bu bağlamda, Türkiye'de sivil toplum tartışmalarının başlangıcı da bu gelişmelerle paralel bir şekilde gelişti. Yani sivil toplum kavramı Türkiye'ye iki kanaldan girdi. Biri liberal diskurun ürünü olan bir sivil toplum kavramı olarak girdi. Bunda Şerif Mardin başı çekti. Sivil toplum üzerine ilk makaleleri Şerif Mardin yazdı. Bir de Marksizan gelenekten gelen, yani Gramsci kanalından gelen bir sivil toplum perspektifi vardı ki bunu da İktisat Fakültesi'nde İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması* ve benzeri literatürle devreye soktu. Ama bunlar da, yine 60'ların sonu 70'lerin başındadır. Yine aynı dönemde, kültürel bağlamda birey sorunsalının da giderek taban bulduğunu söylememiz mümkün.

Üçüncü alan olan ekonomik alan Türkiye'ye görece geç girdi. Her ne kadar 19. yüzyılın ikinci yarısında okullarda –Mekteb-i Mülkiye, Harbiye'de ilm-i iktisat, ilm-i servet gibi değişik adlar altında– okutuluyorduysa da, Türkiye'de iktisadın sorunsallara bakış ve çözümleyici bir araç olarak kullanılması, daha çok II. Meşrutiyet yıllarında başladı. Bu bir ölçüde klasik iktisada alternatif bir iktisadın, daha tarihsel eksenli bir iktisadın devreye girişiyle başladı. Bu devreye giriş de 1940'ların ikinci yarısına kadar sürdü. Bu, değişik adlarla literatürde yer etti; kimi zaman "ilm-i iktisat", kimi zaman "ulusal ekonomi" dedik. Ama baktığımız vakit, bir sorunsal olarak 1910'larda başlayan ve 1940'ların ikinci yarısına kadar devam eden ve özellikle Alman iktisadının etkisi altında olan bir iktisadi düşünce eğilimi görürüz. Bunun temel nedenlerinden biri, Türkiye'ye iki dalga halinde gelen Alman hocalardı. Birinci dalga I. Dünya Savaşı sırasında gelenlerden oluşuyordu. İkinci dalga ile, 1933 üniversite reformu ile birlikte özellikle Nazi Almanyası'ndan kaçan hocaların gelişiyle birlikte, akademik camiada önemli bir Alman etkisi oluşmuştur. Bu Alman etkisi her ne kadar Almanya'dan kaçan insanlar tarafından getirilse de, bunlar tamamen Almanya'daki iktisat normlarını Türkiye'ye getirmişler-

dir. Mesela Keynes'in eski Türkçe makaleleri vardır. Yani, Keynes'i Türkiye çok erken dönemlerden itibaren biliyor. Ama Türkiye'de Keynes'in etkisi ancak II. Dünya Savaşı'ndan itibaren görülmeye başlandı. Tabii bu tüm dünyada öyle oluyor. Zaten Keynes'in düşünceleri etkin bir şekilde uygulamaya sokulsaydı belki 1930'ların krizi de gündemde olmayabilirdi. Ama Keynes'i Batı da zaten II. Dünya Savaşı ertesi keşfetti ve Keynes'in önerileri doğrultusunda yeni bir ekonomik yapılanmaya gitti. Türkiye'de keza bu tür bir iktisat anlayışı II. Dünya Savaşı sonrası gündeme geldi. Sabri Ülgener ve benzeri kişilerin giderek bu alana açıldığını görüyoruz. Bir liberal iktisat, klasik iktisat, neo-klasik iktisat paketinin çok daha etkin bir şekilde bu sıralarda gündeme geldiğini söyleyebilirim.

Ama burada önemli olan bir husus, II. Dünya Savaşı sonrası gelişme iktisadının son derece önemli bir ağırlığı olduğudur. II. Dünya Savaşı sonrası ile I. Dünya Savaşı sonrası dünya son derece farklı iki görünüm arzediyor. I. Dünya Savaşı sonrası ülkeler büyük ölçüde kendi içlerine kapandılar. II. Dünya Savaşı'nın nedenlerinden biri de bu kapanıştı aslında. 1930 krizi ile daha da içlerine kapandılar. Amerika zaten kendi içine kapanmıştı. Bu nedenle, her koyun kendi bacağından asılır felsefesiyle, büyük ölçüde kapalı ekonomiler oluştu. Türkiye ekonomisine baktığımızda da son derece kapalı bir ekonomik model görüyoruz. Türkiye'ye özgü bir serbest ticaret neredeyse yok. Ticaret *clearing* anlaşmalarıyla yürütülmekte. II. Dünya Savaşı sonrası devletler, Batı, I. Dünya Savaşı sonrası gelişmelerden ders alarak mümkün olduğu kadar aynı hatalara düşmeme çabası içerisinde, bildiğimiz yeni bir ekonomik yapılanmaya doğru gitti. Bir taraftan Amerika çok daha etkin bir şekilde dünya ekonomisinde "görevler" üstlenme gereği duydu. Marshall Planı ile birlikte Avrupa'nın toparlanma süreci gündeme geldi. Avrupa kendi bünyesi içerisinde Avrupa Topluluğu'na yönelik girişimlerde bulundu. Kısacası, II. Dünya Savaşı sonrası çok daha entegrist bir yapı gündeme geldi, I. Dünya Savaşı sonrasına oranla. II. Dünya Savaşı'nın gündeme getirdiği en önemli gelişmelerden biri de sömürgeciliğin sona erişi oldu. O nedenle birçok bağımsız, küçük devletçikler oluştu. Bu küçük tefek devletçiklerde şöyle bir reçete gündeme geldi: Batı'nın normları izlendiği takdirde, yani gelişmeci bir açıdan Batı'nın gelişme trendi izlendiğinde, bu gecikmiş ülkeler de er geç Batı'nın gelişmişliğine ulaşabilir. Bu nedenle, II. Dünya Savaşı sonrası geniş bir gelişme iktisadı literatürünün oluşmuş olduğunu görürsünüz. Bu gelişme iktisadı aslında 1950'lerin sonu ve 60'ların başına kadar da devam etti. Bizde gelişme iktisadının normları son derece cezbedici oldu. O dönemde yazılan çizilenlerde devamlı Batı'daki normlar doğrultusunda bir gelişme trendi özlemi gündeme geldi. Bilirsiniz, 1950 sonrası, liberasyon politikaları uygulandı, dış ticaret açıldı, bu nedenle Türkiye 1954 sonrası bir ekonomik bunalıma girdi, vs. Ama Türkiye'de de öyle bir beklenti vardı. Türkiye'deki söylemde de, mesela sosyalizan söylemde de Fabian, yani İngiliz sosyalizmine yönelik çok daha liberal bir sosyalizm perspektifi gündeme geliyordu, *Forum Dergisi* gibi yayın organlarında. Fakat, 50'lerin sonunda tüm dünyada bir düş kırıklığı oluştu. Nedeni ise gelişme iktisadının gerçekten Batı'daki doğrultuda sonuçlar vermediği, bilakis giderek uçurumun açıldığı gerçeğiyle karşı karşıya kalınmasıydı. Bu nedenle, gelişme sorunsalına sahip çıkan –mesela Wallerstein bunlardan biridir ve Afrika'nın gelişimini daha çok bu perspektifte değerlendirme çabası içerisinde olmuştur 50'li yıllarda– bir çok sosyal bilimci düş kırıklığına uğradı. Ve 1950'lerin sonunda, 1960'ların başında keskin bir dönüş oldu. Bu dönüş bugün de hâlâ görebileceğimiz azgelişmişlik sorunsalı/söylemi. Aslında geri kalmışlık/bırakılmışlık, azgelişmişlik temaları, 60'lı yıllardaki literatüre baktığımız vakit, İsmail Cem'in, Stefanos Yerasimos vb. gibilerin kitaplarında işlenir. Yani 1960'lar Türkiyesi'nde tüm sosyal bilimlerin ortak paydası azgelişmişlikti. Herkes bu azgelişmişlik sorununa yükleniyordu ve buna bir çözüm arama çabası içerisindeydi. Bu nedenle de eskiden gelişmeci olan, daha uzlaşmacı bir modelle toplumun gelişimine bakan bir dizi bilim adamı birdenbire daha çatışmacı bir model geliştirme gereği duydular. Tabii bunun özü aslında daha erkene gider. Çatışmacı modele baktığımız vakit –bu büyük ölçüde Marksist modelin özün-

de yatan bir şey– çok gerilere gidebilirsiniz. Mesela, azgelişmiş ülkeler sorunsalını çok daha gerilere çekebilirsiniz. Lenin, Hobson, daha sonra Rosa Luxembourg azgelişmişlik sorunsalına bir şekilde değinen kişiler. Ama azgelişmişlik sorunsalının daha global bir perspektifte gündeme gelişi daha çok II. Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşti. Prebish'in gündeme getirdiği "bağımlılık", savaş sonrası Latin Amerika'da başlayan ama giderek gecikmiş ülkelerin sorunsalı haline gelen bir kavram olarak karşımıza çıktı. Yani, Latin Amerika'nın bugünkü konumunun iradi bir olay olmadığı, yapısal bir olay olduğu ve bu yapısallığın özünde de gelişmişlik-azgelişmişlik ikileminin yattığı vurgulanıyordu. Yani "Biz durup dururken azgelişmiş değiliz, gelişmiş ülkeler nedeniyle azgelişmişiz" anlamında bir ilişki kurma çabası içerisinde olundu. Bu nedenle de Andre Gunter Frank'ın çalışması özelinde vakit azgelişmişliğin gelişmesi şeklinde olaya baktılar. Bu ikilemi vurgulamaya çalıştılar. Bu literatür çok hızlı bir şekilde Türkiye'ye geldi. Bu literatürün ilk dalgası Türkiye'de özellikle, 61 Anayasası'nın gündeme getirdiği özgürlükleri de göz önünde bulundurduğumuz takdirde, iki bloklu dünyada daha kritik düşüncelerin oluşmaya başladığı bir ortamda, daha çok klasik Marksizan bağlamda bir emperyalizm sorunsalı olarak ele alındı. Türkiye'nin geri kalmışlığını belirli bir tarihsel eksen içersinde görme çabası vardı o yıllarda. 1960'larda, hemen hemen tüm sosyal bilimciler tarihçi oldu, yani tarihsel bir derinlikle olaya bakma gereği duydular. Türkiye'de sosyal bilim birdenbire tarihsel bir eksen kazandı. Birdenbire tarihle sosyal bilim örtüşür hale geldi. Bunun adı kimi kez politik iktisat oldu; ama bunun tarih bilimine de yararı oldu, çünkü tarihi de kendi kapalı kutusundan dışarı çıkardı. Tarih daha genel, evrensel, Türkiye'nin ötesinde birtakım perspektifler geliştirme gereği duydu. O tarihlerde, yine ekonomik düzlemde tartışılan temel sorunlardan biri, Türkiye'nin neden kapitalistleşemediği idi. Bu soruna bakarken de tartışılan temel konulardan biri şuydu: 1950'li, 40'lı yıllarda başlayan, hatta çok daha önce Leningrad, Tiflis kongrelerinde gündeme gelen, daha doğrusu genç Marx'ın gündeme getirip, daha sonra bir kenara bıraktığı Asya tipi üretim tarzı (ATÜT). Yani Batı'daki normların dışında Asya'ya özgü başka normlar ve birtakım gelişme sorunsalları da vardır. ATÜT, Asya'nın, daha doğrusu Batı dünyasının dışındaki dünyaların gelişememesindeki neden, bazı içsel nedenlerdir demeye getiren bir çözümdü. Son derece politik bir söylemi vardı ATÜT'ün. O nedenle de, belirttiğim gibi 1929 ve 1931 kongreleri sonrası Sovyetler Birliği'nde hemen örtbas edildi. Çünkü, bu o günkü Sovyetler Birliği'nin siyasi söylemine, yani Stalin'in beşli gelişme şemasına ters düşüyordu. Stalin hayatta olduğu sürece de bu alternatif seçenek gündem dışı kaldı. Aslında Sovyetler Birliği'nde de ATÜT'ü tartışan birtakım muhalif görüşler vardı. Ama ATÜT'ün farklı bir çözüm olarak gündeme gelmesi büyük ölçüde, Stalinist dönemden sonra Avrupa'daki komünist/sosyalizan hareketin kendi alanını oluşturma çabası içerisinde, farklı seçenekler arayışına girmesi sonucu gerçekleşti. 1950'lerin sonunda ve 60'la-rın başında dünyada bir ATÜT tartışması oluştu. Yani, 1960'ların başında, sosyal bilimler alanında en ağırlıklı tartışma konularından biri ATÜT tartışması olmuştur. Türkiye bir-iki yıl gecikme ile bütün bu tartışmaları devraldı. Fakat şu dezavantajla devraldı: Batı'da bu tartışılırken aslında ATÜT-feodalizm tartışması şeklinde gündeme gelmişti. Bu nedenle ATÜT tartışmasının geri planında feodalizm üzerine birikmiş önemli bir literatür vardı. Türkiye'de ise, kimse feodalizmin ne olduğunu bilmeden ATÜT tartışılmaya başlandı. Oysa ATÜT, bir alternatif olarak gündeme gelen bir sorunsaldı. Batı'daki ilkel, köleci, feodal, kapitalist, sosyalist toplum gibi modellere karşı alternatif bir arayış içerisindeydi. Türkiye böyle bir alana açılmadan ATÜT üzerine tartışmaya başladı. İlginç bir şekilde, 1960'lı yıllarda sol cenahta kurulan partiler arasında ATÜT üzerine ahkam kesmemiş parti lideri yoktur. Hepsinin ATÜT üzerine en azından birer makalesi vardır. Türkiye'de kapitalistleşememenin, ilksel birikimin oluşamamasının temel nedenlerinden birini bu tür bir arayış içerisinde tartışmaya başladılar. Türkiye'de bu dönemde Muzaffer Sencer gibi birçok kişi ATÜT üzerine yazdı ve hakikaten çok yoğun bir tartışma oldu. Marksizan eksenli Leninist söylemle *Grundrisse*'yi bir

ölçüde kaynaştıran bu tartışma ortamı 70'lerin başına kadar devam etti.

70'lerin başında, özellikle siyaset biliminden kaynaklanan, fakat daha sonra iktisat ve toplumbilim gibi diğer alanları da kapsayan bir merkez-çevre sorunsalı gündeme geldi. Merkez-çevre tartışmalarını yine Şerif Mardin'in makalelerinde görüyoruz. Bu tartışmalara birtakım siyaset bilimcilerimiz ucundan bulaştılar. Örneğin Doğu Ergil'in 1973-74'te bu konuda yazdıkları var. Ama asıl iktisat tarihi, toplumsal tarih, toplum bilimleri gibi alanlarda hâkim bir konuma geldi. 1974'te Wallerstein'in ünlü dünya sistemi modeli gündeme geldi. Tesadüfi olarak da Wallerstein'in çevresinde Türkiye'den gitmiş belirli bir akademik çevre bulunuyordu. Çağlar Keyder, Reşat Kasaba gibi insanlar ve o ortamda olan insanların yakın çevreleri aracılığıyla bir anda Türkiye bu merkez-çevre olgusunu keşfetti. Bağımlılık kuramını emperyalizmin daha sınıf eksenli boyutundan çıkartıp dünya ölçeğinde tartışmaya başladı. Diyebilirim ki bu tartışma ve o dönemde Amerika'da yazılmış doktora tezlerinin önemli bir kısmı bu merkez-çevre sorunsalı bağlamında gündeme gelmiştir. Sadece Amerika'da değil, İngiltere'de de bu böyle. Türkiye'nin dışa açılan akademiyasının literatürü büyük ölçüde bu merkez-çevre ekseni üzerine oturdu ve bağımlılık kuramı Türkiye ekseninde tartışılmaya başlandı.

Bütün bunların geri planında aslında şu vardı: 80'li yıllara geldiğimizde büyük ölçüde kompartmantalize olmuş bir alanla karşı karşı karşıyaydık. Yani iktisat tarihi iktisat tarihi yapıyordu ve onun dışına mümkün olduğu kadar çıkmamaya özen gösteriyordu; profesyonel bilim alanı bunu gerektiriyordu. Hemen bu arada toplumsal alan dediğim alana da değineyim. Başlangıçta köy sosyolojisi Türkiye'de, Durkheimcı sosyolojinin ardından 1930'lu yıllarda özellikle Amerika'ya gönderdiğimiz sosyal bilimcilerin ve özellikle sosyologların alanı olarak gündeme geldi. Amerika'ya giden bütün bilim adamlarımız köy üzerine çalışmıştır. Niyazi Berkes'inden tutun, Behice Boran'ın köy monografisine kadar birçok çalışma büyük ölçüde köy sosyolojisi eksenli idi. Çünkü Türkiye'nin genel sorunsalı köydü ve dünyada da buhran nedeniyle kırsal kesim ağırlık taşıyordu; kentler büyük ölçüde bunalım yuvalarıydı. Bu alan 1960'ların sonundan itibaren değişmeye başladı ve giderek, özellikle de Türkiye'deki demokratik yapının değişimiyle birlikte köy ötesine doğru açılmaya başlanıldı. Giderek nüfus sorunları gündeme geldi. Hacettepe'deki Nüfus Bilimleri Enstitüsü vb. bölümler kuruldu. Aynı zamanda kentleşme ve kentlileşme sorunsalı gündeme geldi. Sosyoloji Durkheimcı sosyolojiden ayrılarak bir boyutuyla 1960'lı yıllarda Marksist bir sosyolojiyi algılama çabası içersindeyken öbür taraftan da 70'lerin başında daha Weberyen bir sosyolojiye kayma çabası içersinde oldu. Weber Türkiye'de hakikaten çok geç devreye girmiştir.

Türkiye'de 24 Ocak kararlarıyla gündeme gelen birtakım önlemleri (1402'likler, vb.) büyük bir paket içerisinde ele aldığımız vakit şöyle bir durumla karşı karşıya geldik: 1980'li yıllarda salt ekonomist perspektifler sorgulanmaya başlandı ve daha kültür eksenli bir alana doğru kayma başladı. Yani kültür öğesinin bir şekilde devreye girmeye başladığını gördük. Bu, ekonomist perspektiflerin hâkim olduğu alanlardaki gerilemeyle de bağlantılıydı. Mesela Marksist literatürdeki tıkanıklıkla da bağlantılıydı. Birtakım dergiler, mesela İngiltere'de çıkan dergiler başlıklarından veya altbaşlıklarından "Marksist" sözcüğünü çıkartma gereği duyuyorlardı. Giderek daha farklı alanlara yöneliyorlardı. Yani Marksist literatürün büyük ölçüde izole olduğu bir dönemdi. Yani, eski birtakım Marksistlerin, mesela "yeni tarih" (*la nouvelle histoire*) adı altında daha yeni alanlar keşfetme çabası içerisinde olduklarını görüyorduk. Zihniyet sorununun giderek mesela tarih alanında ön plana çıktığını gördük. Zihniyet, kültür gibi sorunsalların giderek daha fazla vurgulandığı bir döneme doğru geçtik. Bu tabii Türkiye'de de belirli bir sosyal bilim anlayışını özendirir bir yapıya doğru yöneldi. 1980'li yıllarda özellikle liberal ya da neo-liberal eğilim, yani açılan özgürlükler doğrultusunda, bireyin ön plana geçtiğini gördük. Bir noktada birey yeniden keşfedilme süreci içerisindeydi. Mümkün olduğu kadar devletin dışlandığı, bir kenara bırakıldığı bir söylem geliştirilmeye başlandı. Pratik ekonomik politikalarda olduğu gibi aynı zamanda diğer alanlarda da bireyin

vurgulandığı, hatta devlet dışı birtakım alanların ön plana geçirildiği bir alan oluşmaya başladı. Bununla birlikte de kimlik sorunu ön plana çıktı. Yerel ya da dinsel kimlikler sorunu ön plana çıktı. Şunu da belirteyim ki bunlar büyük ölçüde belirli dalgalar şeklinde oluşuyor. Mesela din üzerine yapılacak bir araştırma her zaman daha geniş bir fon olanağına sahip olabiliyor yurt dışında. Aslında hegemonik bir alan var bilimsel araştırma alanında. Yani hangi alanların önü açıktır, hangilerinin önü kapalıdır, bunlar çok daha makro düzeyde belirlenen hususlar. Bu tür kültürel farklılıklar, uyumsuzluklar giderek diakronik olan tarihsel eksenden kopmamıza ve çok daha senkronik bir şekilde, çok daha zaman eksenli bir alana doğru geçişimize neden oldu. Yani 1960'ların o tarih eksenli, diakronik alanından çıkarak daha senkronik, güncellik eksenli bir sorunsallar yumağına doğru yönelme çabası içerisinde olduk. Tarihsel eksenli söylem daha çok güncel söylemi doğrulamak için kullanıldı. Mesela bu İkinci Cumhuriyet tartışmasında, aslında tartışılan son derece güncel bir sorunsalken, geriye dönüş tamamen bir meşruiyet "gereği" olarak gündeme geldi. Kısacası Türkiye'de sosyal bilimler geçmişinden arındırılmış bir perspektifle ele alınma çizgisine yerleşti.

Tabii her şeyden evvel şunu belirtmek gerekir: Türkiye'de sosyal bilimler dediğimiz vakit neyi kastediyoruz? Üniversiteyi mi? Yayın dünyasını mı? Entelektüel çevreyi mi? O konuda da iki-üç şey söyleyip bitirmek istiyorum. Türkiye'de hakikaten üniversitelerin bu alanda bir yorgunluğu var. Özellikle, bu yorgunluk 12 Eylül sonrasında çok bariz bir şekilde gündeme geldi. Yani akademiyanın üretkenliğine, bilgi üretimindeki etkinliğine ve özgünlüğüne baktığımız vakit belli bir tıkanma olduğunu görüyoruz. Akademi çok daha güncel reçeteler yazan bir sosyal bilim alanının ötesine geçemez duruma geldi. Ama buna karşılık çok ilginç bir şekilde, bugün bir kitabevine gittiğim vakit, Türkiye'de yayın dünyasında, özellikle çeviri alanında, önemli bir yol katedildiği görüşüne varıyorum. Üniversitelerin yapamadığı birçok şeyi yayınevleri yapıyor. Şaşıyorum, gerçekten, kim buldu bu kitabı da çevirdi diyorum. Evet, çevirileri konusunda sorunlarımız var. Ama mesela *The Fall of Public Man* son derece önemli bir kitaptır. Bu Türkçe'ye geçen sene çevrilmiş. Hakikaten büyük bir olay bu. Özel kesimde bir kitap piyasaya sürülüyorsa satılıyor ki sürülüyor, yoksa satmamak için kitap basılmaz. Hobsbawm mesela hemen çevriliyor. Bunlar hakikaten çok önemli. Türkiye'de hiçbir üniversite bunları okutmuyor. Boğaziçi'nde galiba okutuyoruz Hobsbawm'ı. Ama Türkiye akademiyası bilmez bile Richard Sennett ismini. Türkiye'de böyle bir alan, yani çeviri ve yayın dünyası açıkçası akademiya dediğimiz alanın önündedir. Bunu ben o şekilde görüyorum. Üniversite yayın spektrumuna baktığım vakit bunu rahatlıkla söyleyebiliyorum. Türkiye'nin gidişatı bu tür özerk alanlarla bağlantılı gibi geliyor bana. Hakikaten üniversitelerin dışında sivil toplum örgütleri dediğimiz alanlar aslında sosyal bilim platformuna çok daha fazla sahip çıkabilecek bir ortam yaratmaktalar ve yayın dünyası da açıkça kabul etmek gerekir, çok önemli bir yol katediyor bu alanda.

Nitelikler konusunda evet, sorunlarımız var. Epey sorunlu çevirilerimiz var, ama buna bir noktadan başlamak gerekiyor. Üç çeviri evresi görüyorum ben. Birincisi Meşrutiyet yıllarında, son derece pozitivist bir literatürün Türkçe'ye kazandırılma evresi. Ardından Hasan Ali Yücel sırasında klasiklerin çevirisi çok önemli bir işlev görmüştür. 1960'lı yıllardaki "aydınlanma" sürecinde, 7-8 yıl içerisinde neredeyse bütün Marksist literatürün Türkçe'ye kazandırılması önemli bir çeviri hamlesi. Dördüncüsü de şimdi yaşadığımız evre gibi geliyor bana. Hakikaten Türkiye'de çok beklenmedik bir çeviri hamlesi var. Türkçe'ye çok önemli bir literatür kazandırıldığı kanısındayım. Türkiye'de sosyal bilimlerin önünün açılmasında da bu çeviri alanının son derece önemli bir rol oynayacağı kanısındayım.

BERK BALÇIK: Zafer Toprak'a teşekkür ediyoruz. Şimdi tartışmalara geçebiliriz. Zafer Bey'in tarih yorumuyla ilgili başka yorumlar da ortaya atılabilir ya da ona karşı çıkılabilir. Zafer Bey'in söylediği son üç öğe bizce de tartışılmaya değer konular. Birincisi üniversitelerin yapısı. Üniversiteler şu anda nasıl bilgi üretiyor ve akademi dünyası hangi durumda. Buradan belki eğitim sistemine de girebiliriz. İkincisi de, akademi

dünyasında üretilenlerin topluma ne kadar ulaşabildiği ya da ulaştırılmasının amaçlanıp amaçlanmadığı soruları. Üçüncü bir sorun da dil sorunu. Bunu biraz da üstümüze çekerek, Boğaziçi'nde yapılan sosyal bilimlerin, eğitim dilinden dolayı, hangi ölçüde topluma ulaşabildiğini tartışabiliriz sanıyorum.

ZAFER TOPRAK: Hakikaten lisans-üstündeki tıkanıklığımızın temel nedenlerinden biri, bence anadilde bilgi üretmemedir. Ben buna inanıyorum şahsen.

UMUT AZAK: Burada aslında ilginç bir şey olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu tür toplantılarda genellikle sadece üniversite içinden insanlar olur. Biz bize konuşuruz. Yarı Türkçe yarı İngilizce konuşuruz zaman zaman. Bugün burada, farklı üniversitelerden kişiler var. *Asosyoloji* dergisini çıkaran Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğrencileri ve İstanbul Üniversitesi'nin Felsefe Kulübü üyeleri de burada. Hazır böyle bir aradayken, iletişim eksikliğimizi giderelim diyorum ve Boğaziçi'ne özgü çözüm önerilerimizi de daha sonra konuşalım. En azından şimdi onunla başlamayalım. Ben şimdi bana heyecan veren bazı konulardan bahsetmek istiyorum. Zafer Bey'in konuşmasının pek çok kısmından da etkilendim. Şu an bir çok çeviri yapılıyor olması, bir canlılık var gibi gözükmesi bana çok yapmacık geliyor. Üniversiteler bence bu yapmacıklığın aşılması için çok önemli. Çünkü şu anda, üniversitelerde, sosyal bilim öğrendiğimizi zannederken bilgi çöplüğüne döndüğümüzü düşünüyorum. Hocalar bize sınıflarda birtakım bilgileri aktarmaya çalışıyorlar. Biz de onları sınavlarda kağıtlara döküp ne kadar bildiğimizi göstermeye çalışıyoruz. Çeşitli teoriler öğreniyoruz, Hobsbawm'ı okuma şansına sahip oluyoruz belki, ama bunların ne kadar anlamı var? Bence bir anlamı olması için şunun yapılması lazımdı: Öğrendiğimiz bilgilerin içinde bulunduğumuz koşullarla bağlantılarının kurulması gerek. Derslerde bunun yapılabilmesi için gerekli zeminin sunulamaması için bir sürü engel var: sınıfların yüz elli kişi olması gibi. Ama yine de bir şeyler yapılabileceğini düşünüyorum. Bu komisyonu kurmaya, bu tür söyleşiler düzenlemeye iten şey de buydu. Yani farklı bir alan oluşturalım, bir iletişim ortamı yaratalım ve ezberlediğimiz bilgileri bağlantılandırmaya çalışalım istedik.

FERDA KESKİN: Sosyal bilimleri hayatla ilişkilendirmek diye bir kaygı seziliyor. Bu komisyonun yaptığı bütün toplantılarda böyle bir kaygı görüyorum. Hep bir şeyleri değiştirmekten söz ediyoruz. Sosyal bilimleri nasıl kullanabiliriz? Nasıl yapabiliriz? Belki sosyal bilimleri nasıl öğrenelim, nasıl tartışalım sorusunu tartışırken, sosyal bilimlerle ilgili olarak bu okulda sunulan metinler gerçekten anlaşılıyor mu, anlaşılmıyor mu sorusunun üzerinden atlayıp geçiyoruz.

BAŞAK TUĞ: Benim de şöyle bir önerim var. Türkçe yayın ve eğitimle İngilizce yayın ve eğitim arasında Türkiye'de bir uçurum olduğunu düşünüyorum ben de. İngilizce sosyal bilim eğitiminin kendi problemleri dışında ayrıca Türkçe eğitim yapan üniversitelerle başka dillerde eğitim yapan üniversiteler arasında da büyük bir uçurum var. Mesela tarih bölümünün eğitimi bu konuda arada kalıyor, çünkü dokümanlar Türkçe, hatta eski Türkçe.

GÜLİZ AYDIN: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden geliyorum. Burada tartışılan konuların sanırım bizimle bağlantılı olan en önemli noktalarından biri de sosyoloji ya da diğer sosyal bilim dallarının Türkçe ya da İngilizce yapıldığı durumda neyin değiştiği. Yani Türkçe yapıldığında Türkiye'yle ne kadar bağlantılı ya da İngilizce yapıldığında ne kadar bağlantısız olup olmadığı konusuyla ilgileniyoruz. Sosyal Bilimler Komisyonu'nun oluşturulmasında da, okulumuzun Sosyolojik Araştırmalar Kulübü'nün oluşumunda ve *Asosyoloji* dergisinin çıkmasında da ortak olan nokta sosyal bilimlerde verilen lisans eğitiminin öğrenci açısından yetersizliği ya da böyle bir yetersizliğin fark edilip bu tür kurumların oluşturulması sanırım. Benim merak ettiğim nokta sosyolojinin yaşama nasıl geçirileceği. Bunu İngilizce ya da Türkçe yaptığımızda ne kadar verim aldığımız tartışılacaksa o zaman Türkçe eğitim yapan okullara bakalım. Ben şunu anlamıyorum: Sosyoloji Türkçe yapıldığında Türkiye'deki sosyolojinin durumu daha iyiye mi gidiyor? Türkçe yapıldığı zaman sosyolojide büyük sıçramalar falan olmuyor. İstanbul Üniversitesi'ne de bakalım; orada da sosyal bilimlerde müthiş sıçra-

malar görmüyoruz. O zaman illa Türkçe yapılmasının ne derece olumlu olduğu konusunda birtakım şüphelerim var.

Onun dışında sanırım üniversitede eğitim konusunda birtakım sorunlarımız var. Üniversitede verilen eğitimin liseden ne kadar farklı olduğunu belki de tartışmamız gerekiyor. Hâlâ çoktan seçmeli yapılan sınav sistemleri ya da ezbere dayalı öğretimin tartışılmasının ötesinde İngilizce ya da Türkçe tartışılmasını düşünüyoruz. Oysa biz Türkçe eğitim almamıza rağmen derslerimizin birçoğunda verilen sınavlarda seçmeli sorularla karşılaşıyoruz. Bu bizleri son derece rahatsız ediyor.

Ayrıca, bazı sorunlara Türkiye genelinde bakamıyoruz. Geçtiğimiz aylarda 4. Sosyoloji Öğrencileri Kongresi oldu İzmir'de. Doğu'dan ve Güneydoğu'dan gelen arkadaşlarımız, "Siz farklı boyutlarda sosyoloji tartışıyorsunuz, oysa biz beş kişi oturup kantinde sosyolojiyi ya da herhangi bir konuyu tartışamıyoruz," diyorlar. Çoğu zaman tek merkezden bakıyoruz bazı şeylere. Aynı İstanbul'da olduğu gibi. Şu anda eğer İstanbul içinden bakıyor ve Boğaziçi özelinde tartışıyorsak, Türkiye genelinde de hep İstanbul özelinde tartışıyoruz. Bence bu noktada da birtakım sorunlarımız var. Teşekkür ederim.

SEMİH SÖKMEN: Ben kitap yayıncısıyım. Söylenenlerde dikkatimi çeken bazı noktalar var, onları belirtmek istiyorum. Bu dil meselesinde sorunun ortaya konuluş biçimine katılmıyorum. Belli ki İngilizce eğitim alanların kendilerini Türkçe ifade edebilmeyi, Türkçe yazı yazmayı öğrenmeleri, Türkçe eğitim alanların da literatür takip edebilmek için ne yapıp yapıp yabancı dil öğrenmeleri gerek. Çünkü sosyal bilimcinin varlık nedeni sadece yeni sosyal bilimciler yetiştirmek değil. Geçmişte kaldığı için unutuluyor. Bundan yirmi yıl önce günlük gazetelerin bir iktisat sayfası dahi yoktu. Benim üniversitede olduğum 70'lerin sonunda bile böyleydi bu; yeni yeni başlıyordu. Bu yüzden Zafer Bey'in bahsettiği 60'lar dönemindeki Marksist literatürün çevrilmesi dediğimiz şey belki o kuşağın dilini daraltti, jargonlaştırdı. Ama bir taraftan da Türkiye toplumuna bugün sosyal bilimlerle ilişkilendirebileceğimiz her şey –buna günlük gazetelerin harcıalem kullanımlarını da dahil edebiliriz– toplum üstüne bilgi üretmekte ve bu bilgiyi alımlamakta kullanılabilecek bütün kelime ve kelime aileleri bu çeviriler yoluyla girmedi mi?

Şimdi eğitimin Türkçe mi İngilizce mi olması kutuplaştırılarak konulacak bir konu değil bence. Çünkü örneğin, felsefe tek dilde çalışılabilecek bir disiplin mi? Bir kere felsefe klasik anlamıyla düşünürsek, örneğin en az Latince'yi bilmeyi gerektiren bir disiplindir. Sosyal bilimciyi, hatta doğa bilimciyi de, bir dil melezi olarak görüyorum ben. İki ya da daha fazla dilde düşünebilen bir insan olarak... Tabii dolayısıyla bir kültür melezi olarak... Dolayısıyla bu kavramla birlikte düşünmeyi öneriyorum. Yoksa bugün ne felsefeyi bir dilin içine sığdırabiliriz, ne de başka bir disiplini. Eğer bir bölüm, bir üniversite bir dile sığdırılmaya çalışılıyorsa zaten yeterince sığlaştırılmış demektir. Dil hangisi olursa olun. Bu ne İngilizce olabilir –belki geçmişi nedeniyle o dil buna daha fazla olanak getiriyor gibi görünüyor ama bu sadece bir hegemonya sorunu–, ya da örneğin ne Türkçe, ne de Japonca. Bu çok karşılaştırmalı bir tarzla, ilişkiyle ve dilden dile aktarmalarla çözülebilecek bir şeydir. Bence bu üniversitede sosyal bilimler İngilizce'yle yapılmaya devam edecek. Ama aynı zamanda bütün bu bölümlerin öğrencileri diyelim ki Fransız düşüncesiyle tanışırlarken ister istemez Fransızca kavramları öğrenecekler ve bunları çalışacaklar. Zihnimizde taşıdığımız bu konuyla ilgili ikilemler bence şurdan ileri geliyor: Bir dönem boyunca hem klasik milliyetçiliğe hem de Kemalist öz Türkçeci milliyetçiliğe karşı bir tepki oluştu. Oluşan bu tepki nedeniyle Türkçecilik bir anda milliyetçiliğe tercüme ediliyor. Ama öte yandan biliyoruz ki bilgi ile ilişki son derece dilsel bir şeydir; dil bağımlı bir süreçtir. Anadiliniz içerisinde üretebilirsiniz ancak. Ya da şu olabilir –olumsuz anlamda bahsetmiyorum – dünyada bir sürü devşirme dünya yurttaşı var. Yani Boğaziçi'nden mezun olursunuz, Amerika'ya yerleşirsiniz, İngilizce üzerinden işinizi yapar götürürsünüz. Bundan konuşmuyorum. Sosyal bilimleri bu toplumun malı kılmak için, bu toplumla ilgili bir iş yapacağınız zaman bu melezliğe, çok-dilliliğe ihtiyacınız var; işinizde kendi anadilinizi kullanmaya, kendinizi anadilinizle ifade et-

meye, edebilmeye ihtiyacınız var. Türkiye ile ilgili çalışırken kendi anadiliniz içinde düşünmeye ihtiyacınız var. Tek tek kişilerin yabancı dilde yayın yapmak için farklı nedenleri olabilir, ama sosyal bilimci Türkçe yazmalı ve Türkçe yayınlamalıdır.

ÖZGÜÇ ORHAN: Tartıştığımız dil konusu bence de önemli. Benim elimde olsaydı, Boğaziçi'ndeki dili Türkçe yapardım ve ek olarak İngilizce dil eğitimini koyardım. Fakat benim elimde değil. Bu iş böyle devam edecek. Fakat biz bunu tartışmalıyız tabii ki. Dil tartışması sorunlardan biri. Ben üç yıldır Siyaset Bilimi Bölümü'nde okuyorum. Tespit ettiğim ilginç olaylardan bir tanesi bizim bölümden mezun olan öğrencilerin genelde yaptıkları işin İşletme Bölümü'nden mezun olan öğrencilerle aynı olduğu. Sosyoloji ya da Psikoloji bölümlerinden de mezun olunsa Boğaziçi'nden mezun olan öğrencilerin yaptıkları iş işletme mezunlarınınkiyle aynı. Bunun öğrenciler ve hocalar tarafından ciddi biçimde düşünülmesi lazım. Bir siyaset bilimi öğretim üyesi, kendi bölümünden mezun olan öğrencilerin yarısından fazlasının İşletme mezunlarıyla aynı işi yaptığını bilmesine rağmen veya bunun farkında olmadan aynı tarzda ders veriyorsa, bence bunda bir hata var. Üniversitede sosyal bilimlerin neden yapıldığının bir kere açıkça ortaya konması lazım. Hocaların verdikleri dersin altındaki varsayım ne? Bir şey öğretmek mi? Tamam bir şey öğretiliyor, fakat neden öğretiliyor? Diyelim ki bir uluslararası ilişkiler dersini ele alalım. Ortadoğu sorununa dair bir ders var. Hoca geliyor, Ortadoğu'daki sorunu anlatıyor. Bunu anlatırken maksat ne? Mesela biz Sosyal Bilimler Komisyonu olarak bu disiplinlerarası söyleşileri düzenlerken niyetimizi açıkça ortaya koyduk. Dedik ki ortada bir kopukluk var. Öğrenci öğretmen arasında bir kopukluk var. Öğrenciler arasında bir kopukluk var. Bir tartışma eksikliği var. Sınıf içindeki dilin İngilizce olması tartışma olanağını müthiş derecede azaltıyor. Benim bir sürü arkadaşım bu dil sorunu yüzünden müthiş derecede muzdarip durumdalar. "Daha fazla çalış, İngilizce öğren," veya "İngilizce eğitim olduğunu biliyordunuz, niye geldiniz?" diyemezsiniz. Bunlar geçerli mazeretler değil. Bu dil sorunu bir yana, benim esas söylemek istediğim şey demin bahsettiğim varsayımlarla ilgili. Bizim bu varsayımları sorgulamamız lazım. Hocalar derslere girerken ne yapmak istiyorlar?

ZAFER TOPRAK: Türkiye tarih alanında öyle bir spektrum oluşturmuş durumda ki, aynı zamanda hem çok kötünün, hem de çok iyinin yapıldığı bir ülke. Belki de, tarihin gayri ihtiyari, coğrafyayla bir bağlantısı olmasından kaynaklanan bir husus bu; yani kendi coğrafyamız bize bu olanağı veriyor, özellikle kendi sorunsallarımız bağlamında. Tarih alanında, Türkiye'nin, uluslararası platformda bilgi üretebildiği kanısındayım. Bunun kurumsal bir temeli var mı? Sanmıyorum. Bu tamamen kişisel çabaların ürünü olarak gündeme geliyor. Bu sürecin giderek, tüm sosyal bilimler alanında bir şekilde devreye gireceğine inanıyorum. Dil konusunda da, eğitimin hangi dilde yapıldığından çok, bilginin hangi dilde üretildiği beni daha yakından ilgilendiriyor. Boğaziçi Üniversitesi'nde bugün İngilizce eğitim yapılabilir, ama bugün Boğaziçi Üniversitesi akademik camiası Türkiye'deki literatüre çok daha fazla katkıda bulunabilir. Dil belirli bir düşünüş biçimini de beraberinde getirdiği için, sosyal bilimlerde hangi dilde tez yazdığınız, hangi dilde düşünerek o bilgiyi toparlama çabası içerisinde olduğunuz son derece önemli görünüyor bana. Tabii alanlarına göre değişik olabilir bu ağırlık. Bir iktisatçının düşündüğü dil o kadar fark etmeyebilir. Burada belirtildiği gibi, tek bir yana savrulmamak gerekir. Ve Türkiye'de özgün bilgi üretilecekse, bence bunun yolu Türkçe'den geçecektir, sosyal bilimler alanında.

BİR DİNLEYİCİ: Burada sosyal bilimlerden iki farklı düzeyde bahsediyoruz galiba. Bir sosyal bilimler eğitimi üzerinde konuşuyoruz, bir de sosyal bilimlerde bilgi üretilmesi üzerine. Bunlar iki farklı düzey, hangi alana değindiğimizi açıklığa kavuşturmakta fayda var. Ben bu iki konuda bir şeyler söylemek istiyorum kısaca. Birincisi, arkadaşların da belirttiği, sosyal bilimlerin yaşamla ilişkisi hakkında. Bu biraz da, sosyal bilimler eğitimi gören öğrencinin ne beklediğiyle bağlantılı. Yani, böyle bir eğitim akademisyen de yetiştirebilir, ya da ileride işletmeci olacak bir öğrenciye değişik sorular da sordurabilir. "İyi ya-

şanı" üzerine düşünmenin yollarını da açabilir, dün Gürol Bey'in de söylediği gibi. Bu biraz, sizin ne beklediğinizle de bağlantılı. Burada biz fiziksel koşullarla, üniversitenin maddi yapısıyla, Türkiye'nin maddi koşullarıyla çok fazla sınırlıyız. Bu yüzden de sosyal bilimler bire bir yaşamla ilişkisini kurmak zorundadır diye bir şey söylenebilir mi çok emin değilim. İkinci olarak da, sosyal bilimlerde bilgi üretmek alanında, şu anda hâkim olan kaygılarımıza bakıyorum; Zafer Bey'in de belirttiği gibi, bir kimlik paradigması içinde hareket ediyoruz. Kendi bilgimizi üretmek sorusu tam da burada gündeme geliyor. Global olarak kimliğin bu kadar öne çıktığı bir süreçte biz de kendi bilgimizi üretmeyi daha fazla kovalar olduk. Burada "kendimiz" dediğimiz zaman neden bahsediyoruz? Artık Batı'dan ayrı düşünülmüş bir "kendimiz", bir akademik ortam olmadığını düşünüyorum. Belki biraz da kimlik paradigmasının üstüne çıkıp, kimlikler üstü bir alanı tekrar tanımlamalıyız sosyal bilimlerde. Wallerstein'ın projesinde de "çoğulcu evrenselcilik" diye geçen şeyi biraz açabiliriz. Birey nerede duruyor, topluluklar nerede duruyor sosyal bilimlerde, tam buraya geldik ve duruyoruz.

BİR DİNLEYİCİ: Küçük bir noktayı Zafer Bey'e soracaktım. Wallerstein'ın özet raporunu okuduğumda, önemli noktalardan birinin de üniversiteler olduğuna dikkat ettim. Daha önceden Türkiye özelinde düşündüğüm bir olay, Amerikan üniversitelerinde oldukça yaygın. Üniversitelerdeki belli lisans programlarının (mühendislik ve işletme gibi) dünya çapında parasal getirisi arttıkça, lisans düzeyinde sınıflar da kalabalıklaşıyor. Yetenekli öğretim üyeleri ve araştırmayı seven kişiler master, doktora programlarında ve araştırma enstitülerinde çalışmalarını sürdürmeye çalışıyorlar. Wallerstein şunu önermiş: Bir öğretim üyesi tek bir dalda uzmanlaşıp, sadece doktora tezi konusunda derinleşip, makaleler yazmak yerine birden fazla ders verip, aynı zamanda yatay bir şekilde de derinleşmeli, ve belki de NGO dediğimiz kuruluşlar aracılığıyla düşünüp üretmeli. Türkiye'de birkaç örneğini görüyoruz: TESEV, Toplumsal Tarih Vakfı, 12 Eylül sonrası üniversiteden çıkmak zorunda kalan öğretim üyelerinin kurduğu İletişim Yayınları gibi yerler üretim yapıyor. Sosyal bilimlerin interdisipliner olması, öğretim üyelerinin ve öğrencilerin farklı dallarda düşünmek doğrultusunda eğitilmesi nasıl gerçekleşir? Wallerstein'ın da nasıl fon buluruz, buna kim para yatırır şeklinde bir çekincesi olduğunu okumuştum. Son bir şey daha eklemek istiyorum: Üniversitede "meritokrasi" hâkim. Yani üniversite, aslında demokratik, katılımcı bir yer değil. En yeteneklinin, en çok dil bilenin, en çok üretenin oturup çabada bulunduğu bir yer aslında üniversite. Bu popülist bir kurum haline getirilmeye çalışılıyor; ileride çok para kazanacak mühendis ve işletmeci yetiştirmeye ağırlık veriliyor. Bir sosyal bilimci hiçbir zaman, kendine verilen ile yetinemez. Hiç olmayan soruları sorarak yeni şeylerin peşinde koşmak ve daha önce fark edilmemiş şeyi bulup, istenmese de toplumun önüne koymak durumundadır sosyal bilimci.

ZAFER TOPRAK: Wallerstein'ın kendisi de çok geniş ufuklu bir kişi; yani çok değişik bilim dallarını entegre etme çabasında olan bir kişi. Günümüz toplumsal bilimleri de bir ölçüde böyle bir yapıyı taşıyor. Yani bilimler arasındaki Çin setleri artık yok oluyor. Çok daha interdisipliner olan yapıların ortaya çıktığı bir evredeyiz. Aslında Boğaziçi Üniversitesi, bunu görece uygulayabilen bir üniversite. Diğer birçok üniversiteye göre diğer disiplinlere daha açık. Ve bunu daha da açma çabası içerisinde. Birtakım ders programlarına baktığımız vakit, giderek, seçmeli derslere ağırlık verildiğini görebiliyoruz. Aslında Boğaziçi Üniversitesi mezunu, hangi bölümden olursa olsun, "Boğaziçi Üniversitesi mezunu"dur. Sözgelimi İşletme bölümünün amacı salt işletmeci yetiştirmek değildir. Ancak bu üniversitenin bir açmazı var; mühendislik alanında henüz böyle bir açılım gerçekleşmedi. Daha çok sosyal ve beşeri bilimler alanında bu tür bir entegrasyon süreci yaşanıyor. Bilimlerin bu total yapısının, eğitim sürecinde verilebilmesi gerektiğine katılıyorum. Araştırma alanında da bu desteklenmeli. Kendi enstitüm açısından olaya bakacak olursam; farklı disiplinden gelen bir kişinin tarih eksenli bir çalışma yapmasını tercih ediyorum. Çünkü gelmiş olduğu disiplin, o kişiye ikinci bir perspektif daha kazandırıyor. Tez aşamasında da araştırmacının, müm-

kün olduğu kadar, daha önceki disiplini de bir şekilde entegre ederek olaya bakabilmesini sağlamaya çalışıyoruz. Gerçekten de artık, disiplinler arasında bir sürü geçişler oluşmakta. Diyelim, zihniyet tarihi yapacaksanız, sosyal psikoloji ve psikoloji de bilmeniz gerekiyor. Ders programındaki bu geçişlilik, Boğaziçi açısından, hakikaten artı puanlardan biri. Ancak Türkiye genelinde bu yok.

BİR DİNLEYİCİ: Benim söyleyeceklerime konuşmalarda değinildi, ama yine de ilginç geldiği için Gürol Bey'in bir noktasına geri döneceğim. Toplumsal bilimler, ya da insan bilimleri, hem felsefeden, hem de gerçek yaşamdan kopuk. Dün de değinildi biraz, postmodernizm meseleleri konuşulurken. Bilginin meşruiyetini, şimdilerde, büyük anlatılarda değil de, bizzat gündelik yaşamda arama meselesi var. Bir de bizde "bilgi" denildiğinde, "*knowledge*"dan (bilgi) mı, yoksa "*information*"dan (malumat, veri) mı bahsedildiği pek açık değil. Her ne kadar kuramlar ithal edildiklerinde, bilim insanı tarafından o toplumun özgül problemlerine uyarlanıyorlarsa da, daha üst düzeylerde (epistemoloji, ontoloji, estetik, etik gibi konularda) bir özgünleşmeyi yanında getirmiyor bu. Mesela ben Batılı insan modellerinin, bizim kendi tarihsel, felsefi ard-alanımızın ışığında sorgulanacağı zamanı merakla bekliyorum. Çünkü temel varsayımlar çürükse, onların üzerine inşa edilen "*information*" düzeyindeki bilgiler fazla bir şey katmıyor. Kaldı ki, Batı şimdi gözlerini böyle faltaşı gibi açmış, başka felsefeleri, başka bilme biçimlerini sömürmeyi deniyor; Budizm veya diğer şeyler gündeme geliyor. Ben Türkiye'yi şanslı görüyorum gerçekten; umarım bu safdillik, iyimserlik değildir. Ama doğru soruları soruyor muyuz meselesi var.

BİR DİNLEYİCİ: Çok zaman almak istemiyorum ama, çokdillilik meselesi de önemli. Aynı disiplin içinde bile çeşit çeşit paradigmalar var. Herkes kendi çöplüğünde ürettiği şeyi güzelce paketleyip sergiliyor. Oysa bilim insanı, belli bir tür bilginin başka bilgilerle ilişkisini kurabilmeli. Sosyal bilimler alanında böyle bir çabayı ben ne dünyada, ne de Türkiye'de görmüyorum.

ZAFER TOPRAK: Batı gibi, bizim dışımızdaki bir boyuttan söz ediyoruz burada. Şöyle biraz Türkiye'nin doğusuna baktığımız vakit, Türkiye'nin ne denli batıda olduğunu görmek mümkün. Her ne kadar Osmanlı-Avrupa karşıtlığı yaşanmışsa da, bu iki unsurun devamlı karşı karşıya gelmesiyle ilginç özümlemelere de gidilmiş. Batı dışındaki yerleri de biraz dolaşmış biri olarak, Türkiye'nin bir çok yönden, gerçekten Batı'nın göbeğinde olduğu kanısındayım. Ayrıca, Batı normları dediğimiz şey, Batı'ya atfettiğimiz o bilgi yumağı, "Batı"lı olmaktan da çıkmış durumda; evrensel bir birikim haline gelmekte, ortak bir payda oluşturmakta. Acaba bu ortak paydada kendimize özgü bir boyut aramak durumunda mıyız, onu da sorgulamalıyız. O denli hızlı bir "globalleşme" süreci yaşanıyor ki, yerel kimlikler, özgünlükler biraz ayak sürümeymiş gibi geliyor bana, çok hızlı bir şekilde başkalaşıyoruz. Örneğin tarihçiler olarak en büyük eksiğimiz, II. Dünya Savaşı tarihini okutmamamız. Savaş sonrası dünyanın geçirdiği hızlı değişimleri gördüğümüz takdirde, bugün ne kadar farklı noktalarda olduğumuzu söyleyebiliriz.

DİDEM DANIŞ: İki şey söyleyeceğim. Birincisi, "kimlik üstü" olmakla ilgili... Bunun belli bir tehlikesi olabileceğini düşünüyorum. Bazen, kimliklerin üstünde olmak, hiçbir yere ait olmamayı da beraberinde getiriyor. O noktada kafam çok açık değil ama, bunu biraz tartışabiliriz. Örneğin demin Zafer Bey'in değindiği konu... Aslında Türkiye "Doğu" değil kesinlikle. Ortadoğu'da başka bir ülkeye, en gelişmişlerinden biri olan Mısır'a bile gittiğinizde, bu kimlik krizini yaşıyorsunuz. Yani Doğulu değilsiniz. Ama Batılı da değilsiniz. Hiçbir yere ait olmamanın getirebileceği bir köksüzlük tehlikesi var. Bu, sosyal bilimciler için önemli bir sorun.

İkincisi de, üniversitelerdeki "meritokrasi" konusu... Sanki, bilimci olmak, sahip olduğunuz "merit"lerle sınırlıymış gibi bir tablo çizildi. Aslında Türkiye'de üniversiteler, sosyal bilim üretimi açısından en demokratik yerlerden biri. Mesela şu sıralar, bu üretimin en yoğun olduğu çevrelerde olmak istediğinizde; çeşitli yayınevleri gruplarıyla, yani Türkiye'de şu anda var olan entelektüel aristokrasiyle ilişkiye geçmeniz gerekiyor. Ama bir üniversitenin sosyal bilimler bölümünü kazandığınızda, sosyal bilim camiasına girmeniz

biraz daha mümkün. Ancak bu kez de, iyi bir liseden gelmeniz, birkaç dil biliyor olmanız belirleyici oluyor. Maddi koşullar da çok önem kazanıyor. Üniversiteyi bitirmek üzere olan birçok insanı sosyal bilim yapmak konusunda tereddütte bırakan şey, büyük oranda maddi kaygılar... Özellikle de Türkiye gibi, sosyal güvenlik sistemlerinin olmadığı ülkelerde, hepimiz kendi paramızı kendimiz kazanmak zorundayız. Bu da, daha çok para getiren alanlara kayılmasını beraberinde getiriyor. İçinde bulunduğumuz yapı demokratik olmaktan uzaklaşıyor o zaman. Aileden veya başka bir ekonomik desteğiniz varsa sosyal bilimci olabiliyorsunuz. Türkiye'de bu işlerle uğraşanlara, dergilere yazı yazanlara baktığınızda, çoğunun hali vakti yerinde, iyi bir Anadolu lisesinden veya kolejden gelme insanlar olduklarını görüyorsunuz.

BİR DİNLEYİCİ: Ben de, sosyal bilim yapmak açısından, üniversitelerin görece demokratik bir alan açtığını belirtmiştim. Bu doğrultuda bir şeyler söylemek istiyorum. Sosyal bilimlerin artık Türkçe yapılması ve anadilde düşünülüp bilgi üretilmesi gerektiğini de göz önünde bulunduruyorum. Ayrıca belli maddi koşulların da yaratılması gerekiyor. Fakat şöyle bir şey var: Zafer Bey 'yorgunluk"dedi. Gerçekten, Türkiye'de üniversiteler yorgun. Ben sosyoloji öğrencisiyim. Sık sık şunu soruyorum kendime: İletişim Yayınları kapansa ses getirir, bir *Cumhuriyet* gazetesi kapanır gibi oldu, insanlar ayağa kalktı. Benim bölümüm kapanacak olsa kim ne yapar? Artık sosyal bilimcilerin, yayınevlerini, ya da sosyal hayat üzerine düşünce üreten diğer çevreleri de muhatap almaları gerektiğini düşünüyorum. Gittikçe, böyle bir yorgunluk ve içe kapanma tehlikesi var sanki.

DUYGU KÖKSAL: Bu yorgunluk konusu çok önemli gerçekten. Kesinlikle katılıyorum. Geçenlerdeki konuşmasını hatırlarsanız, Derrida, kendi sorularınızı sormanız lazım demişti. Bence çok önemli bir dersti onun verdiği. Ancak, 'kendi" sorularımız çerçevesinde de tehlike var. Kendi sorularımız acaba çok orijinal, partiküler sorular mı? Bu iki tehlike arasında gidip geliyoruz. Kimliklerin üzerinde bir insan yaşamı var aslında, bizim farkında olmamız gereken. Dün Gürol Bey'in bahsettiği, "İyi yaşam nasıl olmalıdır?" sorusu, kimlikler üzeri bir soru. Sosyal bilimler belki, "kimlik" ve "kimlik üzeri' nin birleştiği noktada söz söylemeli. Sosyal teori şimdi buraya gelip tıkanmış durumda. Şimdi "Kimlik nerede biter, kimlik üstü nerede başlar?" sorusu tartışılıyor.

BAŞAK TUĞ: Tarih eksenli soysal bilimden, özellikle 80 sonrasında, kimlik eksenli bir sosyal bilime geçilmesinin bazı tehlikelerinden bahsettiniz. Ben bir örnek vermek istiyorum. Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem*'ini alalım; İslami kimlik sorunuyla bağlantılı bir kitap. Bu kitap, kimlik üzerinden politika yapan insanlar tarafından, kendilerini tanımlamak için sıkça kullanılıyor. Dediğiniz gibi, tarihe geri dönüşü, kimlik üzerinden yapıyorlar. Ancak bu noktada şöyle bir sorun var; kimliklerin üstüne çıkmak, sosyal bilimlerin o "iyi yaşam" idealine ulaşma çabası açısından anlamlı. Peki, Nilüfer Göle'nin yaptığı, böyle bir niyeti/çabayı taşıyor mu; yoksa sadece "betimleyici" bir şey yaparak, kimlik politikası yapan insanların bir şekilde tarihi kullanmalarına mı yarıyor? Bu bir suçlama değil, ama bu sorular dünden beri kafamda uçuşuyor.

ZAFER TOPRAK: İki hususa değinmek istiyorum. Birincisi üniversitelerden, ikincisi de bilim adamından çok şey bekleniyor gibi geliyor bana. Bilim insanının ürettiği bilginin çok değişik amaçlarla kullanılabileceği bir gerçek. Kuşkusuz Türkiye'de tarih sürekli değişik görünümlerle karşımıza çıkıyor. Geçmişte ne kadar geriye giderseniz, o kadar kendinizi meşru kıldığınız kanısına varıyorsunuz. Tarihten çok, "mitos" diyorum buna ben. Tarihsel eksenin kaybolması dediğimde, ben daha çok, sosyal bilim alanından söz ediyorum. Yoksa siyasette bu her zaman olacaktır.

İkincisi, öyle bir ikilem içindeyiz ki. Bir yandan demokratik eğitim, üniversitede katılım, daha geniş kesimlere eğitim olanağı diyoruz; öte yandan üniversitelerde bilgi birikimi yukarıya çekilsin, daha nitelikli bir ürün ortaya koyulsun, diyoruz. Ancak 60'lı yıllara kadar, Avrupa'da üniversite o denli elit bir olay ki. Bu sadece Amerika'da çok daha erken aşılmış. Şimdi 60'larda Avrupa'da bu yapı çözülmeye başlayınca, mantar gibi üniversiteler türedi. Eğitimdeki nitelik farklı-

lıkları da bu dönemde başladı. Biz Türkiye'de eğitimin niteliğinden yakınıyoruz. Avrupa'da çok farklı mı sanki? Gidip taşra üniversitelerine baktığınızda, yelpazenin ne denli açık olduğunu görürsünüz. Amerika'ya gidin, orada da yelpaze son derece açıktır. Eğitim işinin, demokratik ortamlarda, ister istemez farklı düzeylerde gerçekleşeceğini kabul etmek gerekiyor. Farklı ortamlar, farklı ürünler verecektir. Türkiye'nin olanakları bağlamında olaya bakıldığında, bilgi üretecek üniversite sayısı sınırlıdır. İstesek de istemesek de, üniversiter ortam, elitist bir ortamdır.

Sosyal bilimcinin çokdilli olması gerekir. Ancak Türkçe de, bir bilim dili olarak diğerlerinin arasında yerini alabilmeli. Akademisyenlerce, Türkçe yayınlanmış bir makaleye, çöpe atılmış gözüyle bakılıyor. Bence bu sırça köşkten kurtulmak gerekir. Türkiye'nin gerçeklerinden bağımsız bir şekilde alıp başınızı gidemezsiniz, o paketin bir parçasısınız. Yani bir yandan, "elit" bir konumda olduğunuz, öte yandan da, bütünle bağlantınızın koptuğu an, ana damarlarınızın da kesilmiş olacağını unutmamalısınız.

BERK BALÇIK: Üniversiteler elit olmalıdır, bu yüzden de bilim adamından ve üniversitelerden çok şey beklememek zorundayız dediniz. Bu durumu onayladığınız için mi böyle söylüyorsunuz?

ZAFER TOPRAK: Bir gerçekten söz ediyorum yalnızca. Gerçekten de eğitim veya sosyalizasyon sürecinin bir parçası üniversite. Ancak bunun dışında, bilgi üretmek gibi daha başka bir işlevi de var üniversitenin. Orada seçkinci olmak durumundasınız. Bilim adamı sayısı sınırlıdır o noktada. Kriterleriniz bilgi üretimine çok daha fazla yönelik olmak durumundadır.

BERK BALÇIK: Ama bu, bilginin kim tarafından, kimin için üretildiğiyle çok yakından bağlantılı değil mi? Bilgiyi üretebilecek belirli sayıda insan olması, kaynaklara sınırlı sayıda insanın sahip olmasına denk düşüyor. Toplumun belli bir hiyerarşik yapısı var ve üniversitedeki eğitim sistemi de, akademisyen-öğrenci ilişkileri de, bu sistemin paraleli gibi geliyor bana, yani birbirinden çok uzak değil bunlar.

ZAFER TOPRAK: Bu tür bir nedensellik bağı gerçekleşmiyor son kertede. Türkiye gibi ülkelerde, gerçek anlamda bilgi üretimine soyunmuş insanlar bir tür misyoner gibiler. Eğer yüksek bir yaşam standardı beklentisi içindeyseniz, zaten bu meslekte olmamanız gerekir. Gerçekten bilgi üreteceksiniz, zanaatkâr olmak durumundasınız. Akademisyenliğin bu zanaat niteliği nedeniyle, sözünü ettiğiniz tür bir nedensellik bağı gerçekleşmiyor; yani toplumdaki hâkim katmanların bir yansıması olarak ortaya çıkmıyor akademik yapı. Bilakis, çoğu kez bilginin özündeki eleştirel mantık nedeniyle, üniversiteler muhalif mekânlar olarak ortaya çıkıyor. Öte yandan, herkese lisans alanı tanırsınız, ancak lisansüstünde seçici olmak durumundasınız. Her önüme geleni ben doktoraya alamam. Lisans eğitiminin tersine, doktoranın böyle bir sosyalizasyon işlevi yoktur. O yüzden de, üniversitenin bu iki işlevini ayrıştırmak gerektiği kanısındayım.

Çeviri konusunda da, sözü almışken bir şey söyleyeyim. Türkiye'de çeviri olayı birtakım boğazlardan geçip bugüne gelmiş, önemli bir yol katetmiş durumda. Mesela 19. yüzyılda çevrilen iktisat kitaplarına baktığınız vakit, orijinalinin neredeyse iki katı kalınlığında olduklarını görürsünüz. Çünkü her kavramsal öğe, o zamanki Eski Türkçe'ye çevrilirken, bir tek kelime ancak iki satırda açıklanabilmiştir. Bunun yanı sıra, tabii belli bir kavram üretme süreci de başlamıştır. Ben birtakım kavramların geçmişine bakma gereği duydum ve ilk kullanıldığı günden bu yana bazı kavramların 10- 15 kez değişmiş olduğunu gördüm. Şimdi ben "Tezail-ü Kıyem" dediğimde size bir şey ifade etmez; ancak bu, bugün bizim "artık değer" dediğimiz şeyin 19. yüzyıldaki söylenişidir. 60'lı yıllarda da "fazla kıymet" derdik mesela. Ama bugün kavram oturmuş durumda. Bazı dallarda bu sorun büyük oranda çözülmüş; bugün sözgelimi iktisat literatürünün yabancı dilden çevrilmesi çok daha kolaydır, çünkü daha oturmuş bir kavramsal pakete sahip. Bunu her bilim dalı için söyleyemeyiz tabii. Çeviri sürecinde bu kavramların karşılığını bulmak ve Türkiye'de kendimize özgü bir bilimin alanını açmak durumundayız. Bu zahmete katlanmadığımız takdirde, bilgi üretiminin de önünü tıkamış oluruz.

CEREN BELGE: Ben, interdisipliner olmak üzerine bir şeyler söylemek istiyorum. Şim-

di, "mühendisler" dedik. Bu okulda bir sürü mühendis var ve bildiğim kadarıyla hayatları boyunca sadece bir sosyal bilim dersi alıyorlar, seçmeli olarak. O da muhtemelen, birinci sınıftaki "humanities" dediğimiz tarih dersi oluyor. Sonrasında da, sosyal bilimler ile bir ilişkileri olmuyor. Acaba mühendislerin sosyal bilimlerden daha fazla seçmeli ders almasının önünde çok büyük engeller mi var? Şimdi biz sosyal bilimciler olarak kendi aramızda konuşuyoruz ama, mühendisler hayatta çok önemli insanlar. "İyi yaşam" üzerine düşünmüş bir mühendis olması çok iyi olur gibi geliyor bana. Bu konularda düşünmeleri, bizimkinden daha faydalı olur belki; yaşamda birçok şeyi onlar yapıyor, onlar karar veriyor çünkü. Bir mühendise veya ekonomiste "Politika?" diyorsunuz; "Tabii çok önemli ama, benim işim değil," cevabını alıyorsunuz. Sadece akademide değil, gündelik hayatta da geçerli bu zihniyet. Herhangi bir insana "Şöyle de bir sorun var.." dediğinizde, o da "Tabii çok önemli ama, hükümet düşünsün, ya da çevreciler düşünsün..." diyebiliyor. İnterdisipliner olmak, bana bunun tam tersi bir düşünce tarzı gibi geliyor. Kaygı sahibi insan yetiştirmek konusunda bu iyi bir adım olabilir. Mühendislere böyle dersler daha fazla verilecek olursa, daha kaygılı insanlar yetişebilir. Bu da bana, ahlaki olarak daha iyi bir şeymiş gibi geliyor.

ZAFER TOPRAK: Okulda şimdilerde, yeni bir girişim var; "*core*" (çekirdek) dersler diyebileceğimiz, ortak bir platform oluşturulması öneriliyor. Bu uzun vadeli plana göre; üniversiteye gelen bütün öğrencilerin, bölümleri gözönüne alınmaksızın, ilk yıl aynı ders havuzundan dersler almaları öngörülüyor.

GÜROL IRZIK: Ben İngilizce eğitim konusunda bir şey eklemek istiyorum. 8-9 yıldır bu üniversitedeyim ve eski katı görüşümü bıraktım açıkçası. Giderek, dersleri Türkçe yapmakta hiçbir sakınca görmemeye başladım, yabancı bir öğrenci olmadığı sürece. Ancak Türkçe'de ne yapılmışsa, yine İngilizce eğitim veren ODTÜ ve Boğaziçi'nden çıkmıştır. Türk dili ve edebiyatı üzerine en iyi çalışmaları, Batı dilleri ve edebiyatı hocaları yapmıştır mesela. Bir Cevat Çapan'ı, Murat Belge'si, Berna Moran'ı, Jale Parla'sı çalışmıştır Türk romanı üzerine. Yani İngilizce düşünmeleri, Türkçe eser vermelerine engel olmamıştır.

Son olarak, öğrenciler olarak bize yaptığınız bütün eleştirilere katılıyorum, işte sınıfların kalabalıklığı, soru sorulamaması, dil problemi vs... Yalnız sizlerden de bir talebim var, bunu bütün öğrencilerime de söylüyorum. Artık beni zorlamıyor öğrenci. Ben okumaları değiştirmesem, kimse gelip de "Hocam, dünyada bunlar oluyor, bir de şunu ekleseniz okuma listesine," demiyor artık. Biraz siz de bizi terletin. Hoca, "Bu sorunun cevabını bilmiyorum," desin. Gidip üç kitap daha okusun...

DEFTER ve TOPLUM VE BİLİM Dergileri

"Sosyal Bilimleri Açın!" Ankara Tartışma Toplantısı

Tutanaklar
24 Mayıs 1997

SEMİH SÖKMEN: "Sosyal Bilimleri Açın!" adını taşıyan Gulbenkian Raporu'nu yayına hazırlarken bu kitabı Türkçe yayınlamanın yeterli olmadığını düşündük. Asıl önemli olan, heyecan verici olan, böyle bir metnin, buna benzer bir metnin, ama Türkiye'den düşünülmüş bir metnin üretimiymiş gibi göründü. Kitabın tartışılmasını, önermelerinin Türkiye bağlamında sınanmasını, kısacası Türkiye'de sosyal bilimlerin kendi üstüne düşünmesini heyecan verici bulduk. Buna yayıncı ilgisi, merakı demek doğru olacak sanırım.

Bir de daha şahsi bir yan var: Ben eğitim aldığı konuda çalışmayan biriyim. Fizik, matematik formasyonlu mühendislikten –formasyon derken sadece görme ve düşünme tarzlarımızı, zihinsel alışkanlıklarımızı kastediyorum– nasıl yayıncı olunduğunun izahı kolay değil. Mühendis olarak iki yıllık bir çalışmadan sonra bu işi bıraktım. Bu bir kaçış ve umuttu herhalde... Daha sahici görünen sosyal konuların, edebiyatın dünyasına kaçış... Oysa uzun süredir biliyorum ki bu birbirine zıt konumlanmış iki dünya –kimin kime öykündüğü ayrı bir konu– hiç de o kadar ayrı dünyalar değil; birinin içinden ne kadar görebiliyorsanız, diğerinden de ancak o kadarını görebiliyorsunuz. Kitabı okuyanlar hatırlayacaktır, "iki kültür" başlıklı bir bölüm var; yani doğal bilim-sosyal bilim ayrımını veya farklılaşmasını irdeleyen, bunu bir tarihsellik içinde anlatan bölümden söz ediyorum. Dolayısıyla çok şahsi bir çakışma buldum; uzun yıllardır devam eden bir sorumun veya bir sorgulamanın, bu rapor bir itirafıymış, dışavurumuymuş gibi geldi bana. Yani "yalnız değilmişim, bak iktisatçısı da kimyacısı da benzer bir noktada birleşiyorlar" gibi bir duygu...

Ama kuşkusuz "Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması"nı bir tartışma haline getirme isteğimizin altında raporun ifadelerinin netliği, açıklığı ve sonuçta tartışma ve fikir üretme için yaptığı manifester çağrı da var.

Bence biraz hızlı bitiyor *Sosyal Bilimleri Açın*... Son bölümü kastediyorum. Kitabın bilimin, disiplinlerin farklılaşmasını tarihselleştirdiği asıl gövdesini oluşturan bölümlerden sonra, son biraz hızlı geliyor. Aslında bence ilk anda tınladığından çok daha radikal gördüğüm dört öneriyle bitiyor kitap. Ancak kitap zaten asıl olarak tarihsel bir bakış sunmakla ve bunun kimi sonuçlarını sergilemekle ilgileniyor, üniversitede sosyal bilimlerin yeniden yapılanmasını tartışmaya bırakıyor; bunun dünyanın çeşitli yerlerinde çok farklı anlamları olacağının da bence farkında.

Bu noktaya değinmemin nedeni şu: Bu ekibin bence çok pratik amaçları var, daha doğrusu böyle bir tartışma açarak doğrudan doğruya yapılanmaya, akademik örgütlenmeye ilişkin pratik amaçları olduğunu düşünüyorum. Kitabın yaptığı çağrının anlamı budur. Biz de tartışma açarken en başta asıl olarak bunun üzerinde durduk. Ancak daha sonra şöyle bir düşünce belirginleşti: Bizim toplumumuzdaki kimi alışkanlıklara bağlı olarak buradan girildiğinde, yani üniversitedeki sorunların tartışılmasıyla işe başlandığında, meselenin çok hızlı boğulacağını, aslında zaten son otuz-kırk senedir çeşitli vesilelerle insanların bunu dile getirdiklerini, "eğitimi" tartıştıklarını, meselenin belki de bu olmadığını, daha baştan

başka bir dolayımı, başka bir bilgi üretimini mümkün kıldıktan sonra tekrar buraya gelmenin doğru olacağını düşündük. Yani akademik örgütlenme ile başladığınız zaman orada başlıyorsunuz, orada bitiriyorsunuz... ve bitmiş oluyor, bunun yerine konuyla ilgili yerel bilgi –buradaki "yerel" kelimesini Türkiye'ye özgü tarihsel bilgi anlamında kullanıyorum– bunun üretilmesi olduğunu düşündük. Türkiye'de sosyal bilimlerin tarihsel bir öyküsünü kurmayı, bunu başka alanlarla ilişkilendirmeyi giderek daha fazla önemsedik.

Toplum ve Bilim ile *Defter* dergileri olarak, belli bir temalaştırma etrafında konuyu Aralık 1997'de 2 günlük bir toplantıda, bir panel düzeni içinde sunulacak bildirilerle tartışmak istiyoruz. Böyle bir toplantıdaki sunumlar ve tartışmalar derlenerek kitaplaşabilir. Yine böyle bir toplantıda daha ileriye dönük neler yapılabilir, bir iletişim ve tartışma zemini sürekli kılınabilir mi? Böyle sonuçlara varılabilir, imkânlar araştırılabilir.

Çağrımızdan sonra, kimi bu çağrıdan esinlenen, kimi zaten önceden başlamış çeşitli tartışma gruplarının olduğunu öğrendik. Sosyal bilimlerin kendi üstüne düşünmeye bir ilgi olduğu söylenebilir; bir diyaloğun ortaya çıkacağını umuyorum.

TANIL BORA: Ben bugünkü toplantımızı bir ön hazırlık toplantısı olarak görüyorum. Sosyal bilimlerin durumu ile ilgili dertlerimiz nelerdir? Neyi merak ediyoruz? Neyin sancısını çekiyoruz? Hangi soruların peşindeyiz? Bu toplantıya çerçeve çizmeye yardımcı olması için bir sorular metni hazırladık. Esas olarak bu hazırlığı ben biraz öyle düşünüyorum, yani oturup bayağı büyük çaplı bir girişim olmasını hedefliyoruz. Türkiye'de bu işlerle ilgili herkes bir araya gelsin. Hangi tasa etrafında konuşacağız? Bize batan ne? Sosyal bilimlerin krizi demek çok doğru bir tanım olmayabilir, sosyal bilimlerin durumu ile ilgili hangi sıkıntılardan muzdaribiz? Üniversite içinde ve dışında, işte sosyal bilimler adı altında andığımız bilgi ve bilme ve anlama biçimleri ile ilgili ne gibi sorunlar var? Bir kısmı siyasal da olan, bir kısmı akademik olarak adlandırılabilecek olan, ayrıca bu ikisi mesela ne kadar iç içe geçiyor, geçmiyor gibi. Böyle düşünerek diyorum bir toplantı hazırlığı olsun bu. Yani ruh halimizi hazırlayalım, gündem maddelerinden çok.

ÜMİT ATA : Raporun yayınlanmasından sonra biz Eskişehir Anadolu'nun girişimiyle özellikle iletişim fakültelerindeki akademik sorunları tartışmaya başlayan bir toplantı yaptık. Üç-dört ay sürdürdük, yani üç-dört toplantı oldu. İletişim fakülteleri daha da cins bir fakülte örgütlenmesine sahip oldukları için bu sorunlar biraz daha yakıcı orada. Bir kere yeni fakülteler, ikincisi bu da hepimizin ürktüğü bir kavram olarak medyatik olmaya daha fazla meyleden bir alan. Ayrıca bu disiplinlerarasılık sorunlarını daha fazla yaşıyor. Yani hem sosyal bilim hem meslek yüksek okulu olması itibariyle, elektronik mühendislerinin de istihdam edilmesi gereken bir alan. Bunları tartıştık. Gulbenkian Raporu'nun öneriler bölümünde en çok ilgimizi çeken nokta kontenjan meselesiydi. Gerçi rapor hakikaten sizin tam da dediğiniz gibi birden bitiyor ve pat pat öneriler geliyor. Bu yüzden kontenjan meselesi, ısındırmadan girilmiş bir öneri, ama bizi çok heveslendirdi, ne güzel işte yüzde yirmi beş kontenjan olacak ve mesela elektronik mühendisi istihdam edebileceğiz ve bu ufkumuzu genişletecek bir şey olur diye düşündük. Bu tartışmalarda, sonunda nasılsa çok da fazla çözüme yönelik bir şey olmayacağını düşünerek daha fazla dağıtmaya karar verdik, yani ne kadar dağılırsa bu işler ne kadar karışırsa daha iyi olur gibi bir noktaya geldik açıkçası. Çünkü hakikaten trajikomik durumdayız. Mesela "genel gazetecilik" gibi bir ana bilim dalı var, "genel cerrahi"den araklanmış bir şey. Benzer bir sürü komiklik var aslında. Fazla abartmamak lazım. Sonuç olarak herkes aynı teknede ve herkes aynı trajikomik olayları yaşıyor, ama trajikomik olayları yaşadığımız için de tartışmak zorundayız. Deneyimlerin yazılması gerekir, ama yazılmıyor. Öyle olduğu zaman da şimdi arzu ettiğimiz türden bir metne hazırlık edecek alt materyal de çıkmamış oluyor. Bir örnek: Türkiye'de sosyal bilimlerde, iktisatla işletme arasında yaşanan bir olay vardır. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde işbölümü arttıkça bölümler de artıyor. Evet, üretim arttıkça işbölümünün artması beklenir bir şeydir de; üretim artmadan işbölümünün artmasına ne de-

meli. İktisat Fakültesi büyüyor büyüyor, içinden işletmecilik çoğaldığı için üniversitede bir işletme fakültesi kuralım fikri doğuyor, çok ciddi modern bir akademik gerekçeye dayandırarak işletme fakültesini kuruyorlar. Fakat daha sonra hem işletme fakültesi hem de iktisat fakültesi sayıları arttığı için kendi içlerinde bir daha bölünmeye uğruyorlar ve yine akademik gerekçelerle İktisat Fakültesi kendi içinde İşletme Bölümü kuruyor, İşletme Fakültesi de İktisat Bölümü kuruyor. Böyle bir sıkıntıya giriliyor. Yani işbölümünün kötülüklerini biliyoruz ama üretim olmadan işbölümü iyice tuhaf bir şey. Akademik dünyada yaşanan trajikomik olaylardan bir tanesi bu bence. Bölümler ya da anabilim dalları gibi şeyleri burada en azından tartışıp sergilemek gerekir gibi geliyor. Her fakültede ya da her akademik örgütlenme içinde böyle şeyler var. En azından bunların teşhir edilmesi ve konuşulması belki bir başlangıç noktası olabilir gibi geliyor bana.

TAYFUN ATAY*: Periyodik toplantılar yoluyla konunun tartışılabilmesi için şunları önerebilirim: Birincisi, farklı disiplinlerden insanlar konunun kendi disiplinlerini bağlayan ve kendi disiplinlerine yansıyan boyutlarını değerlendirebilirler. Yani, hareket noktamızı oluşturan kitapta yapılan değerlendirme ve ortaya konulan sorunsalın, söz gelimi, tarih, antropoloji, sosyoloji, siyaset bilimi, iktisat, vb. için, ama yanısıra güzel sanatlar için ya da mimarlık için taşıdığı önem nedir? Böyle bir değerlendirme yapılabilir. Böylece tüm disiplinler arasında bulunduğu zaten malûm olan geçişliliklerin daha bir görünürlük kazanması sağlanabilir.

İkincisi, Türk sosyal biliminde öncü konumu kazanmış, sivrilmiş şahsiyetlerin düşünsel serüvenleri, hem içinde yer aldıkları tarihsel süreç ve toplumsal-siyasal ard alanlarıyla, hem de kişisel yaşam deneyimleriyle ilişkili bir çerçevede tek tek eleştirel bir değerlendirmeye açılabilir.

Üçüncüsü, Türkiye'nin toplumsal/siyasal gündeminde, geçmişte veya bugün uzunca süre yer tutmuş belli konuların Türkiye'de sosyal bilimlerce ele alınış biçimleri üzerinde analitik bir tartışma/değerlendirme sürecine girilebilir. Örneğin gecekondu, kentleşme "sorunlarının" (neden ve "kim" için sorun?!), arabesk "olgusunun" (yoksa "sorununun" mu?!), İslam-Laiklik kutuplaşmasının sosyal bilimsel çalışmalarda "nasıl" (ne gibi önkabullerden hareketle, hangi söylem(ler)in hakimiyeti veya belirleyiciliği altında) ele alındıkları üzerine düşünmek...

Dördüncüsü, Türkiye üzerine yapılan yorum ve çözümlemelerde "anahtar" olmuş birtakım nosyonlar yeni baştan ele alınarak, bunları ortaya atmış olanların "niyetleri" ya da "kasıtları" ile, bunları sorgulamaksızın benimseyenlerin "tutumları" arasındaki uygunluk/uygunsuzluk ilişkisi üzerine çalışılabilir. Bir örnek vermek gerekirse; Şerif Mardin'in, Türk siyasasını açıklamak üzere bir anahtar olarak önerdiği "merkez-çevre" nosyonunu, yalnızca tartışılsın, üzerinde eleştirel olarak düşünülsün niyetiyle ortaya atmış olmasına karşın, bunun pek çokları tarafından analitik bir kategori olarak benimsenmiş olması üstüne düşünmek gerekmez mi? Bu ve benzer durumların, Türk sosyal bilimcilerinin düşünce ve davranış kalıpları açısından sorunsallaştırılmasını denemek yersiz midir? Asya Tipi Üretim Tarzı, "Merkez-Çevre", "Patrimonyalizm", "Sivil Toplum" bu açıdan ele alınabilecek ilk elde akla gelen nosyonlar...

Bir beşinci de şöyle beliriyor: Türkçe'ye çevrilmiş ve uzun yıllardır temel ve bir anlamda sorgulanmaz bir referans niteliği kazanmış kimi çeviri eserler de (Bernard Lewis'in *Türkiye'de Çagdaşlaşma*'sı, Edward Said'in *Oryantalizm*'i gibi eserler var aklımda...) Türk sosyal bilim çalışmalarına ve bilimcilerine etkileri bağlamında tartışılabilir.

BERNA ÜLNER: Söyleyeceğim yol gösterici olur mu olmaz mı bilmiyorum, ama beni hem bu metinde hem de konuşmalarda kaygıya düşüren bir şey var. Kullandığınız "bölüm" sözcüğü, yani bir birimi ifade eden bu atomistik sözcük acaba ne kadar gösterici bir özelliğe sahip? Bölüm dediğimiz şey, yani birtakım adamlar belli bir an-

* Tayfun Atay'ın bu konuşması, ilgili bant kaydı bozuk olduğundan, kendisinin bu konuşmayı özetlemek için Gökhan Çetinsaya ile birlikte kaleme aldıkları bir faks yazısından derlenerek oluşturulmuştur. İleride görüleceği gibi, toplantıda daha sonraki birçok konuşmada buradaki görüşlere sıklıkla atıfta bulunulduğundan böyle bir yöntem seçtik. (S.S.)

da, hasbelkader diyeceğim tırnak içinde, bir aradalar; çok da arîzi birşey, bir yerlerde toplanmış bir insan topluluğu. Kendi içlerinde de çok büyük farklılıklar var. Bölümlerde çalışan insanlar bilir ki, bölümlerin kendi içindeki farklılaşma düzeyi kesinlikle bölümler arası farklılaşma düzeyinden daha az değildir. Yani bölümün kendisi homojen bir birim değil ve bölümü kesinlikle bir alanın bilgisinin korunduğu, konserve edildiği, geliştirildiği bir alan olarak, bir konuşma birimi olarak almak bence çok yanıltıcı olabilir. Beni raporda en çok rahatsız eden akademik tarafı oldu: Sanki o bölümlerin bir birim gibi alınması, bir konuşma birimi gibi alınması. Bu tartışmada bu yola gidersek, bunun bize sağlayabileceği belli açılımlar var elbette, kesinlikle yadsımıyorum; ama acaba bütün bu entelektüel emeği başlangıçta biraz meşkuk olan bu tarafa kanalize etmek yerine, daha cömert bir şey olarak bizler, zaten farklı alanlardan gelmiş insanlar olarak nasıl yeni bir sosyal bilim anlayışı üzerinde konsensus kurabiliriz, daha açık bir sosyal bilimi nasıl yapabiliriz sorusu üzerinde mi yoğunlaşsak diye bir ön karar vermeliyiz diye düşünüyorum. Böyle bir şey yaparsak birçok alandan insanla belki iletişim kurabileceğimiz, üzerinde anlaşabilebileceğimiz küçük konsensus adacıkları yaratabiliriz. Onun üzerinde de belki ilerde, göstereceğimiz çabaya bağlı olarak gelişebilecek bir başka anlayış doğabilir. Birincisi çok kurumsal temelli bir alana götürebilir bizi ve aramızda anlaştığımızı zannettiğimiz alanlarda bile çok kısa zamanda o kadar da anlaşmadığımızın farkına varabiliriz diye düşünüyorum.

MEYDA YEĞENOĞLU: Bu senin dediğin doğrudan disiplinlerarasılık ile ilintili diye düşünüyorum. Belki tartışmayı oradan başlatıp örgütlemek de hoş olabilir. Bölümleri birim olarak ele alıp akademik örgütlenme çerçevesinde işe bakmak yerine onları doğrudan disiplinlerin bölünmesine, disiplinler arasına sınırlar çekilmesine ve bu sınırların aslında ne kadar yapay olduğu meselesine bağlayabiliriz; belki bu yolla kurumsal örgütlenme biçimlerini sorgulama imkânı da bulabiliriz.

METİN ÖZUĞURLU: Ben meseleyi şöyle görüyorum: Mevcut bilgi birikiminin eleştirel tasnifi ve bu coğrafyanın bilgisinin üretilmesi, sorunsallaştırılması ve bu yöndeki çabaları da kolektif bir çalışmayla sürdürmek... mütevazı bir anlamda bizim kendi kurumumuza [Ankara Siyasal] dönük olarak, kurumumuz içinde böyle bir amacımız vardı. Bunun doğrusu Türkiye boyutunu nasıl düşünebiliriz, bu tür bir müdahaleyi nasıl Türkiye'ye yayabiliriz? – bu boyumuzu aşar diye düşündük, yani hele şunu bir gerçekleştirelim, bunun bir etkisi olur diye düşündük. Şimdilik bu kadar.

TANIL BORA: İzninizle ben söz almak istiyorum. Birincisi ben de bir Mülkiye'li olarak Metin'i destekliyorum, yani eski Mülkiye bütünlüğünün anlamlı bir şey olduğunu sahiden düşünüyorum! İkincisi sosyal bilimlerle ilişkisini İngilizce ile değil Almanca ile kurmuş birisi olarak da onu duygusal olarak destekliyorum! Neyse bunları şaka gibi söylüyorum ama samimi söylüyorum.

Şimdi biz bu tartışmayı niçin önemsiyoruz? Ben kendi açımdan tartışmaya duyduğum ilginin ardındaki kaygıları söylemek istiyorum. İlki, Tayfun'un bence çok güzel bir sunuşuyla açıldı. Handikapları ve ufuklarıyla birlikte yerlilik meselesi çok önemli gerçekten. Yani itirazi kayıtlarıyla, şusuyla, busuyla çok önemli bir mecra – tamam, bu konuda müttefikiz. Bence daha önemli bir nokta şu: Şimdi ben dergi çıkaran birisiyim; yıllardır dergi çıkartırken şöyle bir ikilem her zaman vardır, insanlardan yazı toplarsınız, o yazıların zamanında gelmesi için çırpınırsınız, toparlarsınız, vs. Şimdi bu işin iki boyutu var: Birincisi, bu bir iş, yani bayağı, her iş gibi bir iş. Bunun karşılığında maaş alıyorsunuz, her ay belli bir tarihte yedi sekiz yazının toparlanıp çıkması gerekiyor; işte bununla editör olmakla belirli bir prestij de ediniyorsunuz. Demek istediğim şu: Ne yapıldığı o kadar da önemli değil, yani ne yazılmış, nasıl yazılmış, öyle miymiş, böyle miymiş, yani gerçekten böyle bir boyutu vardır bu işin... Bir de başka bir boyutu vardır: hakikaten yazılardan, fikirlerden heyecanlanırsınız, hem kendiniz yazarken hem başkaları yazarken, hakikaten bir yerinize dokunur, önemsersiniz yani, siyaseten önemsersiniz, düşünsel olarak sizi heyecanlandıran tarafları vardır... Çünkü üniversitedeki faaliyetin de sosyal bilim çalışmalarının da böyle ikili bir tarafı var ve

giderek bu ikililik barizleşiyor. Bir iş olmanın ötesinde, burada insanı gıdıklayan, heyecanlandıran bir taraf var, yani bu ister klasik aydınlanmacı ya da modernist çerçevede topluma nizam verme ülküsü doğrultusunda olsun, ister daha eleştirel, yani bir sosyal dönüşüm ya da özgürlükçü ütopya doğrultusunda olsun böyle bir dert var. İnsanı bu uğraşlara çeken de bu olmalı bence. Öte yandan da bu derdin, bu tasanın işin içinden giderek yok olmakta olduğunu ben ciddi olarak düşünüyorum. Yani sosyal bilimler makinasının içinde bu kaygının, bu tasa unsurunun çok ikinci plana düşmekte olduğunu düşünüyorum. Bir de ikinci bir yanı var. Bu da bir iş işte, yani insanlar buradan para kazanıyorlar; nasıl mühendislikte işbölümü varsa tabii burada da işbölümü var. Ümit Ata'nın "genel cerrahi" benzetmesi hiç de tesadüfi değildi bence. Evet, birtakım insanlar da bundan hoşlanıyorlar; başka işlere göre daha tatlı bir tarafı, daha ulvi görünümlü bir tarafı olabilir, ama kendi iç rasyonalitesinin dışındaki rasyonalite açılımlarına tamamen kapanmış böyle bir dünya burası da. İşin bu iki yönü arasındaki ilişkinin çok kötü bir yönde bozulmakta olması çok ciddi bir sorun. Buna bir telos mu dersiniz, dert, tasa mı dersiniz, siyasi kaygı mı dersiniz, ereksellik mi dersiniz, her neyse, böyle bir boyut sosyal bilimler dediğimiz alanda ne kadar var, ne kadar yok, ne kadar olmuş? Böyle bir şeyi yeniden kurma ihtiyacı varsa, ki ben olduğunu düşünüyorum, ama bunun bildiğimiz klasik aydınlanmacı, klasik modernist biçimiyle olmayacağına da çok eminim. Ama nasıl olacak, beni mesela esas bu işte güdülüyen budur. Ben de şahsım adına bunu söyleyebilirim.

METİN ÖZUĞURLU: Bir şey ekleyebilir miyim? Bizim SBF'de hem kendi fakültemiz düzeyinde hem de aslında Türkiye'deki düşünce ortamı açısından problem olarak gördüğümüz temel meselelerden biri de bu ülkede tartışmanın olmayışıydı. Yani herkes bir taş atıyor, bir üretim var, üretiliyor, ama taşlar yere düşüyor, düştüğü yerden toz kalkıyor ve belki ancak oradan ses çıkıyor. Başka bir ses çıkmıyor. Kimsenin attığı taşlar kimseye değmiyor. Böyle tuhaf bir durum var ve özellikle bu yakın dönemde neredeyse bir gelenek halini aldı. Oysa diyelim 70'lerdeki tarım tartışması gibi bir şey yok; eleştirebiliriz ama şöyle geriye doğru baktığınız zaman o tartışma bir öbek halinde hemen kendini gösteriyor. Tartışma yokluğu çok ciddi bir problemdir, bunu da önümüze çözmek üzere bir sorun olarak koymamız gerekir diye de düşünüyorduk.

MELTEM AHISKA: Evrensellik-yerellik, biraz problemli bir alan. Yerellik vurgulanırken, "biz evrensel sorunlardan bahsetmeyecek miyiz?" sorusu geliyor hemen insanın aklına. Ya da Tanıl'ın vurgusundaki telos meselesi... mutlaka bir evrensellik içermek, yani kendi yerinin dışına çıkan bir düşünce içermek zorunda, çünkü dönüp tekrar kendi yerine ulaşması için bir şekilde açılması lazım. Sadece kendi yeriyle sınırlı kalan bir düşünce telos içeremez. Belki bu evrensellik-yerellik paradigmasının kendisini de tartışmaya açmak lazım. Çünkü belki bu da bize dayatılan bir şey, yani bu meselenin kendisini de sorunsallaştırmak gerekir diye düşünüyorum. O yüzden "sorunsallaştırmak" lafını alıyorum ve benimsiyorum. Bir çerçevenin karşısına başka bir çerçeveyi koymak yerine o çerçeveleri biraz yerinden kaydırmak gerekiyor. O zaman evrensel gibi görünenin de aslında çok evrensel olmadığı, yerel gibi görünenin de aslında çok yerel olmadığı görülebilir. Bu anlamda dayatılan şeyi de sorgulamak ve sorunsallaştırmaktan yanayım. Dolayısıyla biz sadece burayla ilgili şeyler üreteceğiz, diğer önemli meseleleri "Avrupalı" meslektaşlarımıza bırakacağız diye bir şey tabii ki yok. Bu işbölümünü zaten reddederek başlamalıyız. Ama öte yandan, onlar nasıl bir yerden konuşuyorsa biz de bir yerden konuşuyoruz, bu sınırları ciddiye almak durumundayız. Meyda "yapay sınırlar" dan sözetti; sınırlar her zaman yapay ama bu onların gerçek olmadıkları anlamına gelmiyor, var olmadıkları anlamına gelmiyor. Yani o sınırları da göze almamız, dikkate almamız gerekir diye düşünüyorum.

MAHMUT MUTMAN: Yerelliğin teşkil edilmesi konusunda bazı şeylerin yine de söylenmesi lazım. Gulbenkian raporunda da geçtiği gibi, ben fen-edebiyat fakültelerini son derece önemli buluyorum. Bildiğiniz gibi Türkiye'deki YÖK düzenine göre bir kurumun üniversite olabilmesi için en aşağı üç fakülteye sahip olması lazım, bunlardan biri de fen-edebiyat. İlk duydu-

ğum zaman çok şaşırmış ve çok olumlu bulmuştum. Fakat sonradan anladım ki aslında bu bravo o kadar anlamlı bir yere gitmiyor. Meğer mesele, çoğunluğu "Türk-İslam sentezcisi" muhafazakâr öğretim üyelerine yer bulmakmış. Yerelliği tartışırken aslında onun ipuçları evrensele mutlaka gidecektir. Evrensele atıfla tartışacağız ama yine de yerelliğe ilişkin, örneğin Türkiye'deki özgül duruma ilişkin ipuçları yakalayacağız. Kuşkusuz Batı üniversitelerinde de böyle şeyler oluyor. 1981 yılında Heidelberg'e gittim Frankfurt Okulu'nu göreceğim diye; karşıma son derece muhafazakâr insanlar çıkınca çok bozuldum. Yani orada da buna benzer yerellikten evrenselliğe gönderme yapmamızı gerektirecek olaylar var ve bunları da biz bir şekilde en azından teşhir etmek durumundayız. Sosyal bilimler camiasında yer alan belirli insanların biyografilerine ilişkin çalışmaların olması, birilerinin bunları dile getirmesi, belirli durumların teşhir edilmesi, hem yerelin resmi çizilmiş olur, hem de o resim üzerinde daha evrensel düşünme imkânını elde etmiş oluruz.

MEYDA YEĞENOĞLU: Yerellik konusunda dikkatli olalım, burada bir tehlike var derken, bilginin, her zaman için her yerde üretilen bilginin, hep belli bir yerellikten yapıldığını inkâr etmek adına söylemedim; ama ortalıkta yaygın olan bir eğilim var, Mahmut'un verdiği örneğe şunu ekleyebiliriz. Türkiye'den İngiltere'ye, Amerika'ya doktora yapmaya giden insanlardan oradaki üniversitelerde beklenen ve insanların da kendilerini otomatik olarak konumladıkları şey Türkiye üzerine bir şey yapmaktır. Hep Türkiye tezleri çıkar orada veya en iyisinden çoğunlukla diyeyim. Batılılar da bunu bekliyor. Belli bir yerden geliyorsun onun üzerine konuşacaksın, yani adeta bir yerli rehber, bir malumatçı gibi. Böyle olunca onlar da rahat ediyorlar. Örneğin benim çalıştığım konuda, oryantalizm söylemi ve peçeli kadın, ne zaman bir yerlerde konuşacak olsam, sanki o konuda konuşmamışım gibi herşey silinir; ee, Türkiye'deki kadınlar nasıl şimdi, örtünüyorlar mı, örtünmüyorlar mı? – bunu anlatmam beklenir. Bu anlamda bir tehlikeden söz ediyorum.

AHMET DİKMEN: Ben metin üzerine konuşmak istiyorum bir parça. Bu metinden alınabilecek bazı işaretler yardımıyla, gerek burada yürütülmekte olan tartışmanın gerekse çeşitli yerlerde ayrı ayrı yürütülmekte olan tartışmaların çok farklı bir yerde kurulabileceğini vurgulamak istiyorum. Bu metinde şöyle bir kurgu vardı genelde: Bir basite indirgeme ve sloganlaşmış bazı kavramlar etrafında her şeyi çözecekmiş gibi verilen bir tartışma var gibi geldi bize. Bunu birazcık açmak istiyorum. Şimdi ulus-devletle başlayan, ulus-devletin, hepimiz biliyoruz ki, etkileri çok büyük olmuştur sosyal bilimin kuruluşuna diyen, ama sosyal bilimin belki yeniden yapılanması, belki yıkılması, belki yeniden kurulmasını da ulus-devletin yıkılması ile bir küreselleşmenin ortaya çıkmasıyla doğrudan doğruya ilişkilendiren ve böyle oradan sıçrayıp bir devlet-küreselleşme ikiliği kuran, ve böylece, işte devlet baskıcı bir şey kurdu, sosyal bilimleri yönlendirdi, ama şimdi küreselleşme daha iyi bir ortam sağlıyor, bu çok iyi, bu bir fırsat olarak görülebilir sonucuna giden, –tabii biraz karikatürize ederek bunları vurguluyorum– bir tartışma düzeyinin olduğunu düşünüyorum. Bu Türkiye'de yapılan tartışmalar açısından çok sakıncalı olabilir diye düşünüyorum. Nedeni de şu: Naif bir akademik çevrede kolaya kaçarak birçok şey yapmaya çalışıyoruz. Pozitivizm tartışmalarında da böyle oldu, başka şeylerde de böyle oldu. Bir parça istatistikten kaçmak, bir parça zorluktan kaçmak isteyen adamlar pozitivizme veryansın etmeye başladılar. Bunu, pozitivizm savunmak için söylemiyorum; tartışma ortamının naifliğini, sloganlaşmaya eğilimli olduğunu göstermek için söylüyorum; bunlardan kaçınmak gerektiğini düşünüyorum öncelikle.

"Küreselleşme" bugün her yerde, her ortamda o kadar çok vurgulanan bir şey ki, ben böyle bir şeye artık günümüzde bir parça kuşkuyla bakmak gerektiğini, bu kadar çok tekrarlanan lafları belki birazcık anlamlı bir muhafazakârlıkla yeniden sorgulamak gerektiğini düşünüyorum.

İkinci bir nokta da –aramızdaki tartışmalarda daha çok benim altını çizdiğim, ama sanırım arkadaşların da bir parça destek verdiği bir nokta– bu devlet vurgusunun bir başka yere kayma ihtimalinin, yani devletin kurduğu baskı düzeninin üniversitelerden bir başka yere kayma ihtimalinin her yerde olabileceğiydi. Ben şundan rahat-

sızım – daha doğrusu aynı kuşkuculuğu şunun için de taşıyorum: Yayınevlerinin bu tartışmalara bu kadar ilgiyle yaklaşmasının nedenini düşünüyorum. Yani bugün devlet dünyada çok güçlü bir şeydir, üniversiteleri etkileyen bir güçtür, ikinci bir güç de yayınevleridir. Şimdi burada yürütülecek olan tartışma da aynı şey. Sonuçta hele Türkiye için tamamen aynı şey. Aynı şey çünkü Türkiye için çok küçük bir piyasada sonuçta çok tutulan kitapları satmak zorunda olan ve piyasaya belki yurtdışındakinden daha fazla bağımlı olan, daha az renkli, daha az çeşit yayın yapan bir yayınevi camiası var. Bu tehlikeyi de görmek gerektiğini düşünüyorum. Ve bu bir uyarı.

TANIL BORA: Piyasa daha büyük bir şey, bu yüzden aynı şey değil. Çünkü yayınevleri bence piyasa denen çok daha büyük çaplı bir dinamik içerisinde unsurlardan biri. Tröstvari yapılar henüz Türkiye'de çok cılız. Ama tabii var da. Onların hacmi ve etkileyiciliği bence çok daha büyük. Bazı yayınevlerinin etkisi de büyük ihtimalle birkaç yıl sonra daha fazla olacak. Dediğinin boş bir şey olduğunu kesinlikle düşünmüyorum ama yayınevleri piyasa ile aynı şey değil. Yayınevlerinde daha güçlü başka etkiler var ve mesela devlet/piyasa, "devlet ve ama bir yandan da piyasa" diye tartışmak bence de anlamlı kuşkusuz.

AHMET DİKMEN: Bu vurguyu yapmamın nedeni, akademi ayrı bir kuruldur, onların yaptıkları mürşittir, falan diye düşündüğümden değil. Bir başka gücün aynen devletin yaptığı gibi akademiye etki etmeye başlaması da bir başka sorun yaratacaktır. Bunu şu anlamda da söylemiyorum; hava da kapitalist, solumayalım anlamında; ama akademinin yeri geldiğinde bir parça nefesini tutma imkânını cebinde taşımasının gerekliliğini de düşünüyorum. Bu anlamda akademideki insanların bir parça bunu da düşünmesi gerektiğini düşünüyorum.

METİN ÖZUĞURLU: Şimdi ben üç şey söyleyebilir miyim? SBF muhafazakârlığının bir parçası olarak, söz ettiğimiz toplantıda aslında üç şey çıktı. Bir: Bize ilk ulaşan metinde sosyal bilimlerin devletçiliğinin doğrudan doğruya mekânsal ontolojiye bağlanmasını anlayamadık. O metni yazan arkadaşlar belki burada anlatabilirler, bu yanlış geldi bize.

İkincisi: Şimdilerde güçlü bir antipozitivist hava var, bunun bir çoğunu biz de paylaşıyoruz, ama bu memlekette sosyal bilimlerde öyle kökleşmiş, gelenekleri oturmuş pozitivist bir şey yok ki. Dolayısıyla şunu düşündük biz: Pozitivizm eleştirisi kötü pozitivizm, eksik pozitivizm, yani reel durumun bir ifadesi olarak, onu kendine getirecek tarzda olur ise anlamlıdır. Bir amaç koyarken kazıyıp atmak değil. Kazıyıp atamazsın, atamıyorsun, böyle bir şey yok, olmayacak. Yani diyalog içinde olacağız, eleştireceğiz. Buradan verilen ürünlere baktığımız zaman yapılacak eleştiri, yani pozitivizm kritiği Türkiye'deki kötü pozitivizmi kendine getirecek, iyileştirecek nitelikte olmalı diye düşündük. Bir pozitivist olduğumdan değil, pozitivizm eleştirisinin niteliği yüzünden söylüyorum bunu. Üçüncüsü de, dergiler, yayınlar meselesini tartıştık. Tabii Türkiye'de bir aktarmacılık geleneği var. Çeviri burada çok önemli bir yer tutuyor, aktarmacılık meselesinde. İşin açığı, günümüzde çeviri çalışmalarının yeri değişmiş vaziyette. Yayınevlerinin burada bir egemenliği var – dolayısıyla böyle bir meşruiyeti var, yani yayın sektörünün, örneğin *Toplum ve Bilim*'in, çeviri çalışmalarını denetleyen yerler olarak. Bu çünkü 70'lere kadar, belki 80'lere kadar esas olarak üniversitenin içinden çıkan bir şeydi. Gene üniversitedeki insanlar çeviriyordu belki ama o ayrı bir şey; kurumsal olarak oradan çıkan bir şeydi, oradan yapılan bir şeydi. Şimdi bu çeviri düzeni değişti. Dolayısıyla orada da aktarmacılık geleneğini yeniden üreten tarzda bu iş olmaz; çünkü bu gelenekle hesaplaşmamız gerekiyor.

MAHMUT MUTMAN: Geçmişte üniversite daha fazla hâkimdi dediniz ya bence bu çok yanlış. Sol Yayınları'nı, Bilgi Yayınları'nı unutmayalım, sonra Remzi Yayınları'nı... Onlar hep başı tutuyorlardı, en etkili onlar oluyordu. Yayın dünyasına yayınevleri hâkimdir. Üniversite yayınlarının, yayın dünyasının o hegemonya alanına girebildiği örnekler Batı'da var, Cambridge University Press giriyor, University of Minnesota Press giriyor, vs., ama hep bu böyle oldu. Birincisi bu. Bir de bence globalleşmeyi sorunlaştırmak illa muhafazakârlık gerektirmiyor, hatta gerektirmesin, globalleşmeyi çok başka açılardan sorun-

laştırabiliriz.

TANIL BORA: Biçimsel bir karışıklığı gidermek için kısa bir şey söyleyeyim. Ahmet'in söz konusu ettiği metin şudur: Biz *Toplum ve Bilim* olarak bu toplantıya hazırlanırken iki metin üretmiştik. Biri daha argümantatif bir metindi, yani sosyal bilimleri yeniden inşa etmenin yolları üzerine tartışan kısa makale tarzında bir metindi. Ahmet onun üzerinden hareket etti. O herkese dağıtılmış bir metin değil. Bir de bu sabah dağıttığımız, sorular soran bir metin var. Bu ikisi birbirine karışmasın diye söylüyorum. Ahmet'in işaret ettiği tartışmanın şöyle olduğunda anlamlı olacağını düşünüyorum: Sosyal bilimler dediğimiz ya da sosyal bilimsel düşünce dediğimiz alan üzerinde hangi kurumsal etkiler var ... üniversite var, piyasa var, dergiler var, yayınevleri var, bunlar ayrı şeyler. Vakıflar ve benzeri çok büyük araştırma fonlarını döküp saçan merkezler var, bunların tek tek adını koyarak hepsini tartışmanın çok gerekli olduğunu düşünüyorum. Farklı etki merkezleri var, bunların hangisi iyidir ya da bütün bunların hepsine karşı nasıl bir özerklik, bağımsızlık kotarılabilir gibi bir tartışmanın anlamlı olduğunu, hatta bu konuda ayrı bir toplantının dahi düzenlenebileceğini düşünüyorum.

MEYDA YEĞENOĞLU: Ben buna küçük bir şey ekleyeceğim. Biraz önce sözünü ettiğim disiplinler arasındaki o sınırların, yapay ama gerçek sınırların, yani bilginin kuruluş biçiminin dergilerin agendasını çok ciddi bir biçimde belirlemesi olgusu var – belki *Toplum ve Bilim*'e ya da *Defter*'e baktığımızda bunu görmüyoruz ama böyle bir yan var. Eğer biraz disiplinlerarası bir çalışma yapıyorsanız, daha klasik anlamda diyelim, bir siyaset bilim veya sosyoloji iddiasıyla çıkan bir dergiye yazınızı gönderdiğinizde bunun neresi sosyoloji, bunun neresi siyaset bilim diye karşılık alabiliyorsunuz. Türkiye'de çok işlemiyor belki ama Batı'da çok yaygın bir şey bu. *Toplum ve Bilim*'e, edebiyat dergisi mi olmak istiyorsunuz siz, diye yöneltilmiş bir eleştiriyi hatırlıyorum mesela. Edebiyat kötü ve ayrı bir şey...

OKTAY ÖZEL: Dergiler ve piyasa ilişkisi; bir bakıma üniversitelerle bunların karşılaştırmasının yapıldığı şu son tartışmadan hareketle girmek istiyorum. Şimdi ben son on küsur yıldır profesyonel olarak tabir edilen düzeyde iş yapan bir tarihçiyim. Hakikaten bu düzeyde araştırmalarımı sürdürdüğümde birinci derecede yüzümü döndüğüm, işbirliği yaptığım insanlar yine profesyonel arkadaşlarım, meslektaşlarım, Türkiye'de olsun, yurtdışında olsun. Profesyonellik, kurum içinde belirlenmiş o profesyonellik içinde bu kaçınılmaz. Çünkü o profesyonelliğin içinde üretilen bilgilerin getirdiği ayrıntı düzlemini, alışveriş yapabileceğim insanı veya bir başka kesimi kurumun dışında bulmam o kadar kolay değil. Bu bir tespit sadece. Profesyonel tarihçi olduğum zaman kurum içindeki benzer konumdaki insanlarla ilişki kuruyorum. Ama biraz onun dışına çıktığımızda sosyal bilimler düzleminde veya boyutunda bir şeyler konuşma, tartışma veya okuma ihtiyacı hissettiğimde ise tam tersine çalıştığım kurumda bakabileceğim hiçbir şey yok. O zaman işte dergilere bakıyorum. Orada belki *Defter*'in, *Toplum ve Bilim*'in, genel olarak yayınevlerinin, sosyal bilimlerin ve beşeri bilimlerin temel sorunlarını konu alan en azından dünyada olup bitenleri anlama çabasında olan birtakım dergilerin yaptıkları benim için daha fazla önem kazanıyor. Yani sosyal bilimler bağlamına çıktığımızda kendi dar profesyonel alanım dışına, o zaman bu piyasa bence Türkiye'deki belki de en etkili sektör, yani üniversitelerde çalışan bilim adamları için de en etkili sektör. Zaten bu piyasanın içinde yazıp çizenlerin birçoğu da kurumsal bağlantısı olan insanlar. Bazıları ise resmen öyle bir kurumsal bağlantısı olmasa bile kalben, Tanıl'a bakarak söylüyorum, ve fiilen bir sosyal bilimci ciddiyeti ve belki kaygısı ile çalışan insanlar. Şimdi belki bu söylediklerim bir fikir verebilir, yani profesyonel alanla piyasa alanı arasındaki ilişki açısından, bunun birbirini dışlayan bir şey olmadığını düşünüyorum...

ULUS BAKER: Bizleri ayırt eden bu işte: Şu anda piyasa, bunu incelemek zorundasın; bir dünya sistemi analitiği içerisinde de incelemek zorundasın, felsefi olarak da incelemek zorundasın. Şimdi sosyal bilimlerin böyle konsolide oluşları –özellikle de Almanya'dan örnekler vererek söyleyebilirim– şöyle bir şeye dayanıyor bence: Sosyal Bilimlerin toplumsal tipler üretebilme yeteneği vardı. Dikkat ederseniz Marx'ın bir kate-

gori olarak bahsetmediği bir tek "lümpen proletarya" denen bir toplumsal kitledir, yani şu sokağın köşesinde görebileceğiniz bir insan... Proletaryadan bir kategori olarak bahseder ve bütün tartışma da, Marksizm'in krizi dediğimiz tartışma da, proletaryanın salt bir kategori oluşundan kaynaklanıyor bence. Sombart? diyelim, aile derken, mülkiyet derken bir tür toplumsal imgeyi, ama aynı zamanda "Bundenbrook Ailesi"ni okurken de elde edebileceği bir toplumsal imgeyi kategori haline dönüştürüyor. Yani bir ayağı gerçek, köşebaşında görebileceğin insan, sokakta görebileceğin insan – ki bu biçimin bir ustası Georg Simmel'di; bu yüzden o modernliğin ve aynı zamanda sosyal bilimin kurucularından birisidir. Diğer ayak, bunu alteden geleneği ise bildiğimiz gibi Durkheim yarattı, sadece kategoriler aracılığıyla. Bu içerisinde eylemek zorunda olduğumuz bir laboratuvar... ve bu laboratuvarı bizim yaratmadığımız devlet de yaratabilir, piyasa da yaratabilir, Kemalizm de yaratabilir, İslam da yaratabilir, ama asla biz yaratamayız, bu güce sahip değiliz. Mesela tam da Amerika'da 1950'li yıllarda bütün o Parsonsyen gelenek ortamında, tam anlamında pozitifleşmeye girmek bir mecburiyetti aslında. Chicago ekolünün sosyolojisini diyelim, pozitivizmle suçlamanın bir anlamı yok mesela. Bunun da çok açık bir nedeni var. O sıralarda en önde gelen şey bu laboratuvarın kendilerinin yaratmadığı bir laboratuvar olduğunu, çok karmaşık toplumsal mekanizmaların yarattığı bir laboratuvar olduğunu söylemekti. Bu dönemden Lewis Anderson'ın bir kitabı vardır ki bugün onun izlerine Kereaoc okurken rastlarsınız sözgelimi, veya Alan Ginsberg okurken tekrar karşılaşabilirsiniz... C. Wright Mills'in önemi, iki yüz yıllık bir laboratuvardayız sanki, demesidir, bir elit, bir güç eliti var ve biz bunların seviyesine erişemiyoruz, biz orta sınıf beyaz yakalı yaratıklarız üniversitede, demiş olmasıdır. Erişemiyoruz, dolayısıyla bu toplumsal tipi bile tanıyacak halde değiliz. Bugün de değiliz. Bu toplumsal tipi biz de tanıyacak halde değiliz. Lümpen proletaryayı tanıyacak halde değiliz.

İkinci bir şey, bu toplumsal tip dediğimi sosyal bilim artık yaratamıyor. Batı'daki bilim de yaratamıyor. Neden mesela Foucault tipi bir tarihçilik önemlidir; Foucault'da "tip" vardır, toplumsal tip vardır. "Tehlikeli birey" diye bir "tip"i ortaya atan Foucault olmuştur. Bu tehlikeli bireyi tanıyoruz, sokaktaki insan da tanıyor; bu bireyin oluşumunun tarihinin yapılması mümkündü, bu ise bütün o disiplin aygıtlarının tarihinin yapılmasına yol açtı.

ÜNAL NALBANTOĞLU: Bazı şeylere dikkat çekmek istiyorum ben. Birincisi, bu yayınevleri piyasa ilişkisi, burada sözü edilen, tartışılan. Şimdi değişim değerlerinin bu denli sirkülasyonda rol oynadığı bir yerde, tabii ki bu da kaçınılmaz olarak gelen bir şey. Yayınevleri, sadece Cambridge değil, bizdeki birçok özel yayınevi de bu hale gelmek zorunda, piyasa kurallarına oynamak zorunda ve bunun da getirdiği –alıntı bir söz kullanacağım– bir "kültürel sermaye" meselesi var. Bu kültürel sermaye yazarı da etkiliyor, proje peşinde koşan, kongrelere giden akademisyeni de etkiliyor. Bunun da zaman mevhumundaki değişme ile ilgisi var; herşeyin çok hızlanmış bir zaman içinde yapılması gerekiyor. Sosyal bilimleri açma üzerine yapılacak bir tartışmada bu da gündemde olmalı, en azından artalanda tutulmalıdır.

Alternatif konumlarda dergiler bile düşünseniz, içinde hareket edilen bir kültür piyasası vardır. Bunun yanıtını aramamız lazım. Bundan çıkış yolları nasıl olabilir, bunu görmemiz lazım. Akademik hayat bunun en bariz örneklerinden biridir, kültürel sermayenin var olan disiplinlerin, siyasi duruma, konjonktüre, akademik döngülere bağlı olarak disiplinlerarasılığı içinde merkezler kurulur, belli projelere bağlı merkezler kurulur, bunun peşinde, para peşinde koşulur, hatta araştırma üniteleri bile böylesine bir pratik akılla yapılır, pragmatik akılla yapılır, projenin parası biter, merkez de çöker, merkezin başındaki vatandaş da kendi odasına çekilir, başka dümenlere girer. Yalan mı? Kongreler birer fabrikadır. Eğer ben bu oyunu oynamaya kalkarsam benim akademik milletim... burada bitmez, Köln'de vardır, Stuttgart'ta vardır, New York'ta vardır, Berkeley'de vardır, icabında onlarla yazışırım. Başka bir düzeyde, bir başka söylemler manzumesi içinde hareket eder dururuz.

Dolayısıyla bir uzaklık kurulamadığı sürece, yani düşünceye bir kendiliğindenlik izni verip de

kendini ona kaptırmadığın sürece ya o kongreye bilmem ne yetiştireceksin, ya buraya bilmem ne yazacaksın, ya bu kitabı hazırlayacaksın, böyle bir şey. Böyle bir şeyin içine giriyorsun. Bugün artık ürünler yazarların kartviziti halinde işliyor. Yazarın imgesi paketleniyor yayınevleri tarafından. Listeler, bestseller listeleri, kitabevlerinde en çok satan on kitap rafları, vb.

Şimdi bu dünyaya eleştirel nasıl yaklaşacaksın? Kavramlar arası oyuna tutsak olmaya başlıyoruz. İşte "ötekilik", "beden", "postmodernizm", yani *Leman* sayfalarında bile yer alan şeyler bunlar şu birkaç senedir... Bunlara tutsak kalındığı zaman, sorunlara yönelinmiyor... Profesyonel bilimcilikte bir tür oyun oynanıyor, her türünde oynanıyor. Bu oyuna katıldığınız zaman, o zaman yeni iktidar ilişkileri kurmaya yönelirsiniz. O zaman da siz pozitivizme karşı çıksanız dahi, yorumsamacı geleneğin tarafını tutsanız bile, veya ona karşı çıkan yahut ikisinin de ötesinde bir şey yapmaya girişseniz de, bu bir elit söylemin yeni bir kültürel sermaye oluşturma yolu olarak kalacaktır. Ben bunu böyle görüyorum; ne denli karşıt konum alırsan al, o zaman pozitivizme karşı çıktığın yerden gidersin bir güzel aynı söylemde pozitivizmle aynı oyunu oynamaya başlarsın. Beni en çok korkutan budur.

ZELİHA ETÖZ: Dönüp dolaşıp yaşadığımız sorunlara geliyoruz, tabii bundan daha doğal bir şey olamaz. İşte sıkıntılarımızdan, sorunlarımızdan söz ettik. Fakat ben şunu önemli görüyorum: Bu sıkıntıların, sorunların ne kadarı bu kitapta da dile getirilen, sosyal bilimlerin krizi olarak adlandırılan şeylerle örtüşüyor, oradan kaynaklanıyor, ne kadarı Türkiye'deki sosyal bilimlerin durumu ve kurumsal yapılanması ile ilgili? Yani ne kadarı genel olarak sosyal bilimlerin krizinden kaynaklanıyor, ya da ne kadarı onunla örtüşüyor, ne kadarı Türkiye'ye özgü? Daha çok hep Türkiye'deki sosyal bilimlerin kuruluşundan ve kurumsal yapılanışından kaynaklanan sorunlar dile getirildi. Bunları daha net ve sistematik olarak ortaya koyabilirsek bir yerlere varabiliriz gibi geliyor bana, bunu söylemek istemiştim.

MAHMUT MUTMAN: Aslında bu soruya tekrar dönelim. Mesela ben Amerika'da hem doktora öğrencisi olarak bulundum, hem çalıştım. Amerika'daki sorunlarla Türkiye'deki sorunlar farklı elbette, ama çok garip benzerlikler de var. Çok alelade, çok banal benzerlikler var. Profesörlerin asistan profesörlere köpek muamelesi çekmesinden tutun, Amerika'da doçentliğe denk düşen *tenure* içinde dönen en adi, en akıl almaz numaralara kadar, doğrudan siyasi şeylere kadar... Neyse, o ayrı. Ben Ünal hocanın ayrılmadan söylediği bir şeye değinmek istiyorum. Hakikaten kapital sorunu çok temel bir sorun. Hatta kapitalizm demiyorum, kapital diyorum dikkat ederseniz; çünkü kapitalizm kapitalin belli bir başatlık kazanmasının sonucu. Ünal hocanın söylemeye çalıştığı nokta şuydu herhalde: kapital böyle *cannibal* bir şey, yani yamyam bir şey; önüne gelen her şeyi yiyen, yutan bir şey. Ve bu yamyamlık, yeme yutma, kötülük yaparak yeme yutma değil, tam tersine gülümseme, "gel buyur, seni satayım alıcın varsa," deme. Her şeyin de alıcısı var. İşte yayın dünyası da bunun içinde. Ama öte yandan kapitalin çok garip bir şekilde insanı güçlendiren tarafları da var belki. Buna karşı alınabilecek bir tavır, bir yandan da çok gizli bir nihilizm içeriyor, bir vazgeçme içeriyor, çok keskin bir pozisyon koyuyor. Ünal hoca biraz o tehlikeye düştü bence. Ama tabii nasıl korumak lazım bu bilinci? Biz şimdi burada kahvelerimizi içerken, Brezilya'da altı dakikada bir çocuk ölüyor. Bu kapitalle başa çıkabilmek demek öyle kapitalin dışında ütopik bir alan aramaktan ziyade ve kapital kaçınılmaz biçimde bizim alanımızı zaten işgal etmişken, ona dönerek sorular sorup rahatsız etmek ve kapitalin bastırdığı başkalığı, ötekiliği, Brezilya'yı, ne bileyim işte başka bir sürü yeri düşünmek, onları hep gündemde tutmakla o eleştirel bilgiyi getirmek... Yani çok genel negatif bir diskur kurarak meseleyi bir tür ilk günaha dönüştürerek değil de, daha spesifik sorular yaratarak yapmak bu eleştiriyi. Mesela ekolojiyle ilgili çevreyle ilgili bir soru belki kapitali, belli bir biçimde sorulunca daha çok rahatsız edebilir. Ya da "gender"la ilgili, cinsiyetle ilgili bir soru belki daha çok rahatsız edebilir belli bir biçimde sorulunca. Negatif diskurlara mesafe almak istiyorum, çünkü hemen böyle bir ilk günaha ve bir nihilizme götürüyor gibi geliyor bana. Sadece buydu söyleyeceğim.

MEYDA YEĞENOĞLU: Sosyal bilimlerin medya aracılığıyla bir güncellik kazanıp belli bir söylemin ortalıkta dolaşımına eleştirel yaklaşıyoruz ya, doğrusu da bu belki ama bu da çok kolaycı bir yere savruluyor. Bunların gerçeklik olmadığı, bir elit söylemi olduğu şeklindeki eleştiri, bu sefer bizi, gerçekliğin ne olduğunu bilen bir konumdan konuşan bızız gıbı bır pozisyona sokuyor. O zaman bu da eleştirdiği şeye dönüşmüş oluyor. Gerçeklik budur, burası değildir, burası elit, şık yuppielerin işidir, vb. diyerek bir yere varılamıyor. İşte "beden" sorunu, "öteki" sorunu... bunlar yeni postmodern şıklıklardır ve hafif "manyaklıklar", "gerçeğin özünü kendine dert edinmeyen şeylerdir bunlar" demek, çok keskin bir konum almak gibi geliyor bana.

TAYFUN ATAY: Belki tamamlayıcı olabilir. Ciddiye almamaktan öte bir şey, bunları alaya almak var içinde ve biz bunu çok yapıyoruz. Yani bu toplumda, işte postmoderni eleştirebilirsiniz, reddedebilirsiniz ama bir de alaya alma boyutu var. İşte ara verdiğimizde konuşuyorduk; bir arkadaşımız kendi bölümünde kendisine Derrida diye takıldıklarını söylüyor mesela. Bunun bir örneği Sosyal Bilimler Kongresi'nden sonra da gündeme geldi, yani bir anda bir manifesto çıkıyor, işte postmodernizm üzerine alaycı, işin ciddiyetine sığmayan ya da sağlıklı bir eleştirelliği ortadan kaldıran bir tutum bu. Bunu çok sık yapıyoruz. Türkiye'de bu böyle, daha önceki dönemlerde de vardı bu. Bir dönem Weber için söz konusu olan alaycılık, onu hiçe saymak, vb. Şerif Mardin örneğini düşünürsek. İşte herkes sosyal bilimi Marksist bir perspektiften anlarken ve yaparken, başka şeyler söylediğinizde alay konusu olabiliyorsunuz. Kimse bu adam ne diyor, demiyor. Yeniliğe daha sempatik bakılması gerekir, bu yok. Alaycılık var, ama eleştirinin hak ettiği temellendirme, bu yönde çaba ve enerji bulunmuyor. Bunun üzerine belki düşünmekte yarar var.

MEYDA YEĞENOĞLU: Bir de genellikle, "şimdi hegemonik olan bu, bu hegemonyayı eleştiriyoruz," şeklinde yapılıyor. Bence çok sorunlu bir şey buna "hegemonik" demek. Bazı yeni disiplinlerarası çalışmaların, ya da işte postmodern, postyapısalcı diyerek suçlanan bazı şeylerin ne kadar hegemonik olduğu çok tartışmalı. Bu türden çalışmaları yapabilmek için elli yere elli biçimde ispatlamak zorunda kalıyorsun kendini; "bu da sosyolojiktir", "bu da bilmem nedir", "bu da bilimseldir" filan gibi. Yani pozitivizm bitmiş falan değil, bence pozitivizm bütün ağırlığıyla gidiyor. Bunlar aslında belli bir sınırda, kenarda yer alıyorlar, sadece medyanın yeni bazı şeyleri sakız gibi çiğnemesiyle, hegemoniklermiş gibi bir izlenim doğuyor ama aslında birçok yeni düşünce disiplinler içinde çok ciddi biçimde marjinalize ediliyor.

BERNA ÜLNER: Tayfun'un söylediğinden biraz daha fazlası var, yani alaycılıktan öte bir şey bu: düşmanlık; ve bu anlaşılabilir bir düşmanlık. Çünkü eğer akademik üretim tarzını birazcık torpilleyecek, birazcık sarsacak bir yeni üretim çıktıysa ortaya, bunu bir şekilde içermenin yolunu bulmak gerekiyor. Yani bu sadece şimdilerde ortalarda çok lafı dolanan yeni düşünürler için söz konusu değil. Üniversitedeki akademik örgütlenmeyi torpilleyecek kim çıktıysa ortaya, içerilesiye, yani müfredata dönüşesiye, bir ders programı içinde edepli bir yer bulasıya ister istemez birtakım saldırılara uğramıştır. Şimdi konuları ve ortaya koydukları sorular itibariyle bu yeniyetme ya da yeni çıkan kimseleri içermek, tabii biraz zaman alacak bir şey... Üretilen şey felsefe olsun, sosyoloji olsun, bu şekilde içerilene, evcilleştirilene kadar bir parça düşmanlık görecektir. Ama bunun zamanımıza ve Türkiye'ye özgü bir şey olduğunu düşünmüyorum.

OKTAY ÖZEL: Uygulanma aşamasında yürütülen, takip edilen yöntemlerin evrenselliği-yerelliği konusunda bir-iki şey söylemek istiyorum. Tarihçilik belki bu anlamda, genel olarak söylüyorum, Türkiye'de en fazla yerellik batağına batmış disiplin. Üstelik yerellik-evrensellik tartışmasını gündemine bile almadan, fiilen yerel olan, gelenek öyle gerektirdiği için, o geleneğin içinden başkası çıkmadığı için yerel olan bir dal. Hem bakışı hem çalışma tarzı itibarıyla, konusu da öyle tabii, her şeyiyle yerel. Bunun istisnaları var. Mesela Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü bunun kurumsal bir istisnası, yani kurum olarak bu genel çerçevenin dışında duruyor. Bunun dışında belki bir-iki üniversiteyi, içinde işte Hacettepe Üniversitesi'ni, belki Ege Üniversitesi'ni de saya-

bileceğimiz bir-iki üniversitede bireysel bazda bunun istisnaları var, kurumsal değil ama. Bu istisnaları bir yana bırakırsak Türkiye'de tarih hâlâ sosyal bilim mi değil mi, sanat mı edebiyat mı, o bile tartışılıyor.

Tarih, resmi ideoloji dediğimiz şeyin –işte adını koyarsak Kemalist söylem olabilir, milliyetçilik olabilir, veya sizin metninizde vurgulandığı şekliyle "devlet" olabilir, her neyse– diğerlerine nazaran çok daha fazla etkisi altında kalan bir disiplin... Biz de akademik anlamda profesyonel tarihçiler kadrosunu oluşturan kesimin kültürel-toplumsal oluşumlarına baktığımızda, geldikleri kültürel kesimlerle olan ilişkileri hakikaten ısrarla üstünde durulması gereken bir nokta benim için. Tarihçinin kültürel-toplumsal geçmişi dediğim şey, profesyonel yaşamında da varlığını sürdürüyor, yani o yerel bakışlı perspektifi muhafaza etmelerine neden oluyor. Bunun handikaplarını bir yana bırakalım. Ama özellikle resmi ideolojinin, devletin belirleyici olduğu bir sosyal bilimler pratiği içinde tarihin yerini belki Atatürk'ün Tarih Kurumu'nun içine girdiğinizde sol duvarda yeralan vecizesiyle görmek mümkündür: "Tarih yazmak en az tarih yapmak kadar zor bir iştir. Yazan, yapana sadık kalmazsa değişmeyen hakikat insanlığı şaşırtacak bir mahiyet kazanır" gibi bir şey. Bu hakikaten gösterişli bir laf ve bunun etkisi hiç sorgulanmıyor. Bu sözlerde beni özellikle etkileyen, rahatsız eden bir yer var: "Yazanın yapana sadık olması" ne anlama gelir? Bir tür saflıkla, "yapan" kısmını "gerçek" diye okursanız, "yazan kişi gerçeğe ne kadar sadık olursa o kadar iyi olur" diye bir şey denmek istendiğini düşünebilirsiniz. Ben biraz fesat düşünüyorum bu konuda onu söyleyeyim. Oradaki "yazanın yapana sadık kalması" sözünü hiç bu kadar saf olarak düşünmüyorum. Yıllardır bu böyle kafamda bir sorudur. Son yıllarda bir iki yazımda böyle değinerek geçtim, bakalım insanlar bir şey fark ediyor mu, bir şeyler söyleyecek mi diye... Hiçbir şey fark etmiyor. En sonunda birkaç öğrencime tarih metodolojisi dersinde ödev olarak verdim, bakalım siz ne yazacaksınız diye. Ne geleceğini merak ediyorum. Ama Türkiye'de kurumlarda müstahdem, öyle diyelim, profesyonel tarihçilerin az çok genel çizgi içinde ayrıksı duran, biraz daha sorgulayıcı bakan, özellikle resmi ideoloji ve tarihçilik ilişkilerine sorgulayıcı bakan saygıdeğer birkaç örneği bile bu bahsettiğim sözdeki o potansiyel tehlikeyi pek görmüyor.

Bu anlayış Türkiye'deki tarihçilerin, profesyonel tarihçilerin aslında genel yaklaşımını da çok güzel bir şekilde özetliyor. Bu anlayış hâkim. Yerellik batağına batmaktan bahsetmişken, belki söylenmesi, vurgulanması gereken bir şey daha var; tarih disiplini içinde profesyonel olarak çalışan, üniversitelerde akademisyen olarak istihdam edilmiş olan insanların, bütün profesyonel hayatları boyunca, bir kez bile yaptıkları işin niteliğine dair çok ciddi değil, en mütevazı bir düşünce ihtiyacını bile duyduklarını zannetmiyorum. Genel olarak söylüyorum, istisnaları vardır. Türkiye'deki profesyonel tarihçiliğin bu tür bir handikapı da var. Yani yaptıkları işin bir bilim olup olmadığı, bilimse bilimin anlamı, bilimsel bilgi nedir? – bunlar üzerine hiç düşünmedikleri, sosyal bilimlerin anlamı, sosyal bilimlerde üretilen bilginin evrenselliği vs. gibi yaptıkları işin doğasına dair hiçbir ciddi çaba içinde olmadıkları düşüncesindeyim. Bu açıdan belki sosyoloji, antropoloji gibi diğer bilimler belki evrensel ölçekte, evrensel standartlara biraz daha yakın çalışan disiplinler her şeye rağmen; doğrusu tarihin bu anlamda çok daha geride olduğunu tespit etmek lazım.

GÖKHAN ÇETİNSAYA: Ben de Oktay'ın getirdiği noktadan bir şeyler söylemek, bir şeyler ilave etmek istiyorum. Önce genel olarak şimdiye kadar tartışılanlara ilişkin bir şey: Şimdi burada üniversitelerimizdeki, bölümlerimizdeki problemleri tartışırsak söyleyecek çok şey var. Hepsi de inanılmaz şeyler. Ama bunlar bizi ancak tatmin edebilir, deşarj edebilir, ama bugünkü sorunlarımızı çözebilir mi bilmiyorum. Aynı şekilde bir yol da Türkiye'de sosyal bilimlerin kuruluşunu, arkeolojisini yapmak, tarihini yazmak... Bizim bugünkü problemlerimizi çözer mi? Yani sosyal bilimlerin, işte tarihin, antropolojinin, siyaset biliminin problemlerini çözer mi bilmiyorum. Ama bu alanda çalışabilmeli mutlaka ve bu alanda üretilmeli. Tayfun'un önerisinde olduğu gibi, yani eminim Şerif Mardin'in akademik bir biyografisi yazılsa zaten bütün bunlar görülecektir. Türkiye'deki sosyal bilimlerin açmazları, prob-

lemleri, onun savunduğu temalar ve karşılaştığı problemler çerçevesinde kolaylıkla görülecektir. Böyle birşey ilginç de bir çalışma olacaktır.

Bugünkü problemler konusuna geldiğimizde; Oktay'a kesinlikle katılıyorum, tarih belki de en problemli alan bugün Türkiye'de, Oktay'ın da belirttiği gibi sebeplerle... Meselenin ne boyutlarda olduğunu göstermek için birkaç şey söylemek istiyorum. 19-20. yüzyıl için konuşacağım özel olarak. Biz tarihte, bırakın metodoloji tartışmalarını –antropolojide mesela metodolojik düzeyi çok güzel tartışmalar yapılıyor– daha araştırma teknikleri anlamında problemlere sahibiz. Bir arşiv belgesinin nasıl kullanılabileceği konusunda ciddi problemler var. Kaynağın nasıl kullanılabileceği, nasıl değerlendirilebileceği konusunda çok ciddi problemler var; en başından başlanması gereken konular bunlar. Yani bizim öyle fazla lükslerimiz de yok, şu ekolü mü benimseyelim, bu ekolü mü benimseyelim tarzı. İkinci, bununla belki bir ölçüde ilişkili bir problem: Hangi alanda araştırma yaparsak yapalım, hep belli birtakım geçmiş temel saptamaları almak zorunda kalıyoruz. Diyelim ki, Tanzimat'ta kadınlar üzerine bir şeyler yazıyorsunuz ve genel bir çerçeve oluşturmak zorundasınız, mevcut literatürdeki Tanzimat'la ilgili kitapları okuyorsunuz ve bunlar belli yıllarda, belli dönemlerde, belli kuşaklar tarafından yazılmış kitaplar; o devrin bakış açısından, problemlerinden soyutlanamayacak kitaplar; ve siz bunun ötesinde bir araştırma olmadığı için ele aldığınız spesifik konuya bu kitaplardan faydalanarak bir çerçeve, bir temel oluşturuyorsunuz ve bu temel üzerine Türkiye'de kadın meselesini inşa ediyorsunuz. Ama o temelin yanlış olup olmadığını hiç sorgulamıyorsunuz, sorgulayamıyorsunuz. İşte önümüzde belli isimler var; Lewis, Berkes, vb. Bunların vardığı sonuçları hiç sorgulamadan bir temel olarak alarak onun üstüne işte Türkiye şöyleydi, Abdülhamit dönemi böyleydi, Tanzimat böyleydi, onun üzerine de kadın meselesi şöyle gelişti diyoruz. Batı tarihçiliğinde Lewis bir şey yapmıştır, on sene sonra gelen kuşaktan birisi onun üzerine bir şey eklemiştir. Ama biz bu gelişimi hiç görmeyip böyle bir yanlış temellendirme üzerine gidiyoruz ve kadın meselesini de bu yüzden doğru terimlerle tartışamıyoruz, yanlış anlıyoruz veya yanlış temeller üzerine inşa ediyoruz. Bir problem budur. Bunun üzerine çok şey söylenebilir. O kadar ilginç yanları var ki bu problemin. Mesela Türkiye'de bir konu çalışılmışsa onu bir başka kişinin çalışmasına tarihçileri ikna edemezsiniz, o konu çalışılmıştır ve o alandaki araştırma tamamlanmıştır! Siz başka bir konu bulmak zorundasınız. Farklı bir görüş çıkabileceğine inandıramazsınız insanları... Başka bir insanın çalışması durumunda problemin değişeceğine inandıramazsınız... İşte bu adına ne dersek diyelim, kültürel sorun, kimlik problemi dediğimiz, ya da yerellik de diyebiliriz, devlet-merkezcilik de diyebiliriz, hangi ideolojide olursak olalım, hangi görüş açısında olursak olalım hepimizi bir yolla sakat bırakan, görüş açılarımızı sığlaştıran... Yani "vatandaş tarihçi" miyiz, yoksa bir meslek olarak mı tarihçiyiz, bu ülkenin topraklarında yaşayan insanlar olarak mı tarihi araştıracağız? Diyelim ki Güneydoğu Anadolu'nun sorunlarını çalışan, tarihini çalışan birisi olarak bugünün Türkiyesi'nde nasıl çalışabilirsiniz? Bugünü de ilgilendiren sorunlar var. İşte Türkiye'de dini akımların böylesine tartışıldığı bir ortamda Türkiye'de İslamcılar üzerine veya İslami akımlar, kurumlar üzerine nasıl çalışabileceksiniz, o size çizilen çerçevede... Üstelik burada söz ettiğim problemlerin ötesinde, hatta bizzat tahrifat derecesinde problemler var; yani bilgiyi ters yüz etmek, öyle sunmak şeklinde. Bir örnek vermek istiyorum. Hatırlayacaksınız, Ali Kalkancı olayı sırasında gazetelerde çarşaf çarşaf tarikat raporları yayınlandı. Türkiye'deki mevcut tarikatların sayısı, yekûnü, vb. bilgiler veriliyordu. O sırada ortaya çıkıyor ki –dikkatli birkaç kişinin bakışı nedeniyle ortaya çıkıyor ki– 1989 tarihinde şu şu vardı, beş sene içinde şöyle gelişmeler oldu diyen rapor 1889 tarihlidir ve Abdülhamit dönemi tarikatlarını anlatan bir rapordur. O zamanlar tarikatlar devlet içerisinde örgütlenmişlerdi ve bu rapor da onu anlatan rapordur. Adamlar 1989 diye yazabiliyorlar ve bugünkü Türkiye'ye bunu yutturuyorlar. Böyle çok basit, kaba ama maalesef içinde yaşadığımız problemler var. Ama asıl söylediğim, Türkiye'de resmi tarihle gayri resmi tarih arasında sıkışıp kalmış bir tarihçilik problemi var.

TAYFUN ATAY: Şimdi galiba tartışmamız bir şekilde kristalize oluyor, sosyal bilimlerde yerel ihmal edilemez diyenler, bir de yerele saplanıp kalmayalım diyenler ortaya çıktı. Ama uç noktalara varmış bir kristalize olma durumu değil bu, sadece vurgu farkı var ve birbirimizi uyarıyoruz, bu da çok güzel bir şey.

Hem Oktay'ın bu "yazanın yapana sadık kalması" üzerine, hem de Gökhan'ın Şerif Mardin'den söz açması nedeniyle, bu ikisini bir araya getiren bir örnek daha vermek istiyorum. SOAS'ta bir konuşma yaptı Şerif Mardin. Ondan iki hafta sonra yine saygın bir sosyal bilimcimiz de bir konuşma yaptı. Onunla sohbet ediyoruz, biraz kendisine bahsettim. Şerif Mardin de buradaydı iki hafta önce, diye. "Ne anlattı?" dedi, "Ne söyledi?" Said-i Nursi, Necip Fazıl, İsmet Özel arasındaki İslamcı entelektüel ilişki, farklı dönemlerde birbirlerini nasıl izliyorlar, aralarında nasıl bir süreklilik var, bu çerçevede bir konuşma dedim. Şöyle bir tepki geldi: "Körolasıca! Cumhuriyetin parasıyla okudu, bir yere geldi. İşte şimdi onun altını oyanların işine yarayacak bir değerlendirme, çaba içerisinde. Cumhuriyete zarar veriyor. Onların ekmeğine yağ sürüyor."

İşte böyle bakıldığında, yazan yapana sadık kalmazsa neyle karşılaşabileceği, nasıl bir tepki alabileceği ve nereye konulacağı ortada! Ve bunlar konuşulduğunda, böyle bir gündem belirlediğimizde söylenecekler zaten bellidir, neyi diyeceğimizi baştan biliyoruz, soruya nasıl yanıt vereceğimizi biliyoruz, diye düşünmeyelim. Çünkü bunları dillendirmek zorundayız, çok açık seçik bir şekilde. Ve böyle bir süreçte nelerin ortaya çıkacağını da herhalde önceden kısmen olsa da bütünüyle kestiremeyiz, yararlı olacaktır.

AHMET ÇİĞDEM: Tanıl'ın o "tasa" lafına geri dönmek istiyorum. Önce şunu söyleyeyim. Mesela Weber'in meslek olarak bilimi ele aldığı bir makalesinde şöyle bir derdi vardı. Bilim diye bir şey vardır, yeni bir din vardır ve bu din insanlığın o klasik, geleneksel dinleri gibi cevapları hazır olan bir şey değildir ve peygamber istemez. Böyle bir yol vardır, bu yol çok zahmetli bir yoldur, bu yola giren girsin diyen bir tarafı vardı. Bir taraftan da Weber akademinin içerisinde olan bir insandı ve çevresindeki adamların objektiflik dediğimiz şeyi gölgeleyecek ölçüde politik angajmanları olduğunu düşünüyordu. Onun üzerine gitmeye çalıştı. Bir taraftan da, yine o makaleyi hatırlayanlar bilir, orada Tolstoy'dan kalkarak sorduğu bir soru var, yani modern bilimin hayat için anlamı nedir, diyor. Modern bilimin hayat için bir anlamı yoktur. Modern bilim böyle bir yerden başlar. Modern hukuk gibi. Modern hukuk, ilgili ayrışmaları, ceza yasalarını, vb. inceler, ama bu hukuk kurallarının manidarlığının ne olup olmadığı konusunda tek soru sormaz.

Şimdi başka bir yere geçiyorum. Tanıl Bora "kriz" lafının eskidiğini söyledi. "Kriz" temasının kendisinin de krizde olduğuna benzer bir şey. Ama krizle kritik olanın tematik ve semantik benzerliği, aynı zamanda bizi bir yere götürebilir diye düşünüyorum. Yani bence bütün bilim üstüne tartışmaların, meslek adamlığı tartışmalarının, politik tartışmaların bağlandığı bir yer var, o da önümüzde duran krizin bize gösterdiği çok kritik bir şey. Yani kriz zaten ona uğrayan insanın anlamlandırmasından bağımsız bir şey değil. O anlamlandırma da o krize uğrayan öznenin kritik gördüğü şeyden kalkarak yaptığı bir şey. Bu önemli. Bizim için kritik olan şey nedir, oradan başlamak gerekir diye düşünüyorum. Mesela Husserl krizi yazdığı zaman, Avrupa bilimlerinin krizini yazdığı zaman şöyle temel bir şeyden yola çıkıyordu. Weber için bir anlamda sorunsuz görünen şey –yani modern bilimin hayatın anlamı ile ilgili bir alıp vereceğinin olmaması– Husserl'de, krizin kendisinin modern bilimlerin ve felsefenin hayat alanı ile bir bağının kalmamasında olduğu düşüncesine varıyordu. Bunun çok kritik bir şey olduğunu düşünüyordu ve oradan başlıyordu. Bizim için de böyle kritik bir tutma noktası olması gerekir diye düşünüyorum.

Diğer taraftan Tanıl'ın Almanca eğitim yapmış olması ve o geleneği dillendirmesi bakımından söylemek istiyorum. Sosyal bilimler alanındaki bütün önemli tartışmaların Alman dilinin coğrafyasından çıkmış olmasının altında yatan bir neden var, o da şu: Ben özellikle o gelenekte bilim adamı, felsefeci vb. bu işlerin içindeki insanların kendi düşünsel kaderleriyle içinde yer aldıkları kolektif birimler arasında birebir bir rabıta kurduklarını, ilişki kurduklarını ve onun üzerin-

de düşündüklerini görüyorum. Mesela Kant Könisberg'de "Aydınlanma nedir?" dediği zaman hani kendinden çok uzak bir şey söylemiyordu aslında. Bir taraftan yükselen burjuva medeniyetinin temsilcisi olan bir Kant'tı o, ama sonuçta bir de Könisberg'de yaşayan herhangi bir adamdı. Şunu demek istiyorum: Bir, bütün bu yapıp ettiklerimizi bilim, teori, felsefe, bir kere kendi kaderimizle irtibatlandırmadıkça, kendi kaderimize bağlamadıkça bunların hiç bir anlamı yok. Bunların üstesinden gelinemez. Çünkü işbölümü tersine çevrilemez bir şey. Bu yüzden bu disiplinlerarasılık söylemi vb., bunlar çok saçma şeyler gibi geliyor bana. Gerçekten bir şey yapılacaksa bence sosyal bilimlerin ve beşeri bilimlerin saf haline, ya da Tanıl'ın seveceği deyimle *Geisteswissenschaften* e geri dönmek lazım. Kant'ın yaptığı küstah ve arsızca bir şeydi, ona çok sahip olmak lazım. Mesela Sabri Ülgener bu açıdan öyle küstah ve arsız bir adamdı. Kant konuştuğu zaman bence çok özel bir şey üzerinden dünyaya seslendiğini düşünüyordu. Mesela *Salt Aklın Eleştirisi*'nde çağımız bir eleştiri çağıdır ve her şey eleştiriye tabi kılınmalıdır, derken aslında çok özel bir şey üzerinden insanlığa sesleniyordu, ve kendini böyle seslenmeye yetkin görüyordu. Ülgener'in tavrında da ben onu görüyorum. Çok bilinen bir adam değildi ama mesela Nurettin Topçu'da da bunu görüyorum. Yani o, çok partiküler bir şey üzerinden genele sesleniyordu, böyle bir gerilimi vardı.

ULUS BAKER: Ben Kant meselesinde söylediğine karşı çıkacağım. Kant'ı orada bir çağrı diye yorumlayışına karşıyım, çünkü bir cevaptı daha çok. Bir aylık derginin o devirde sorabildiği ve herkese yöneltebildiği bir soruya cevaptı. Rousseau'da da bu vardır. Demek istediğim o zaman kültür senin anlattığından tümüyle farklı işleyen bir süreç içindeydi . Kant böyle bir şeyi, içinden patlayan bir şeyi ifade eder halde değildi. Bütün o tasayı edinmesi, bütün bu sürecin içerisinde, Aydınlanma dediğimiz sürecin içerisinde var olmanın ne anlama geldiğine dair verilen bir cevaptı; ben daha çok orada bir çığlık ayırt edebiliyorum. *Geisteswissenschaften* dedin, bilimlerin saf haline geri dönüşten bahsettin; artık dönemeyiz, çünkü bizler aynı doğa bilimleri gibi bir laboratuvarda çalışıyoruz, laboratuvarımız var.

OGUZ IŞIK: Şimdi kendi tarihime, kendi geçmişime baktığımda gördüğüm şöyle bir şey var: Benim kendi adıma, kendimi konumlandıramayışım var, yani açıkçası bu bende son birkaç yıla kadar süren bir tür kimlik bunalımı şeklindeydi açıkçası. Şehir planlamadan mezunum. Bugün kendime bu sıfatı ne kadar yakıştırıyorum o ayrı mesele, ama bana ilk girdiğimden beri şu öğretildi: Sen hiçbir şeysin aslında. Yani sen öyle bir yerde kurulusun ki, iktisatçıdan, sosyologdan, antropologdan, hatta mühendislik bilimlerinden gelen bir dolu bilgiyi bir şekilde sentezleyip bu sentezi kente aktarmak zorunda olan bir insansın. Şimdi birincisi, kendini böyle konumlandırmakla bu çalışma alanı bir kere bilgi üretme işinden sıyrılmış oluyor, öte yandan da farklı ontolojik varsayımları olan disiplinlerden, bilgi alanlarından gelen bilgileri bir araya getirmek gibi bir işi var. Şimdi eğitime baktığımda da hissettiğim bu. Bu konu, yani disiplinler arasındaki, ne bileyim, çatlaklara yerleşmiş olmak, bir anlamda hiç kimsenin yerleşmediği bir yere oturmuş olmak, şu an öyle hissediyorum ki bana herhangi başka bir disiplinde olsaydım elde edemeyeceğim, edinemeyeceğim bir göz, bir kamera sağladı diye düşünüyorum. Yani en başından beri benim kendi çalışma alanımın nesnesinin belirsiz olması, nesnenin sürekli kaygan olması kendisini hiçbir yerde konumlandıramayan bir bilgi alanından gelmek, bana tek tek sosyolojinin, iktisadın ya da işte kentsel araştırmalarla ilgili disiplinlerin tek tek soramayacakları soruları sorma fırsatı verdi, diye düşünüyorum.

Şimdi, buradan Türkiye'ye bir bağlantı yapacağım. Bu bir anlamda *Sosyal Bilimleri Açın* kitabında da var. Şimdi, benim kendi disiplinimden hareketle hissettiğim kamera-göz aslında Türkiye için de geçerli diye düşünüyorum; yani Türkiye de aslında hiçbir yerde kurulu bir toprak. Kendimizi Türkiye'den konumlandırarak – yerellik-evrensellik meselesine de atıfta bulunmuş oluyorum– ne Batı'nın ne Doğu'nun, bu temel ikili bölünmeye referans vererek soramayacağı soruları sorma fırsatımız var diye düşünüyorum. Bu bakımdan kendi disiplinime ilişkin hissettiğim avantajın büyük ölçüde Türkiye için de geçerli ol-

duğuna inanıyorum. Türkiye'nin, hele hele bugünkü konumunun, böylesi soruları sormak açısından çok anlamlı bir yer olduğuna inanıyorum.

Sorununda aslında yerellik-evrensellik olduğuna pek inanmıyorum açıkçası. Sorunun, konum ya da duruş olduğuna inanıyorum. Soruları hangi açıdan, hangi gözle soruyoruz? Anlamlı olanın da bu olduğuna inanıyorum. Yani Mahmut'un daha önce söylediği bir şey vardı, önemli olan soru sormak; gerçekten de önemli olan soru sormak ve şu anki konumumuzda, şu an Türkiye'den, Türkiye'den derken de kastım şu, Türkiye'ye özgü, Türkiye'yi anlamaya yönelik bir çabayla, aslında başka bir yerde, başka bir mekânda yapılamayacak bir projeyi gerçekleştirebilme potansiyelimiz olduğuna inanıyorum. Bu bakımdan da böylesi bir çabanın yerel-evrensel gibi bir kalıba da sığdırılamayacak bir şey olduğuna inanıyorum. Yani bu soru bana anlamlı da gelmiyor. O bakımdan sorun bana, Türkiyeli bir bilim adamının 16. yüzyıl Çin edebiyatını çalışması çalışmaması meselesi değil, konum meselesi gibi geliyor.

Şu an aslında bulunduğumuz gerçeklik Türkiye gerçekliği öyle bir şey ki biz buna herhangi bir noktadan girebiliriz. Herhangi bir soru ortaya atıp –mesela Mahmut "gecekondu" demişti– ya da bambaşka, ilgisiz bir soru atıp, buradan aslında bütün o temel soruları yakalayabiliriz gibi geliyor bana. Çok somut bir öneride bulunacağım açıkçası. Gelin ortaya bir tema atalım, herhangi bir şey olabilir bu ve çok farklı disiplinlerden insanlar bir araya gelip bu tema üzerinde bir şeyler üretelim. Bir iletişim ağı gibi. Bunun ille de bir yayına, vb. dönüşmesi de gerekmez; bunu öncelikle kendi aramızda ilişki için, kendi dillerimizi tanımak için yapalım. Böylesi bir çabaya bir sorudan girilebileceği inancındayım; "gecekondu" olabilir, "İslam" olabilir, hiç fark etmez. Ama böylesi bir ortak çalışma etrafında bir şeyi görelim. Ben ne diyorum, kendi disipliner kaygılarımla, tarihçi bu konuda ne diyor, bir siyaset bilimci ne diyor, bir sosyolog ne diyor, bir bakalım, bunlar nasıl bir araya geliyor?

MEYDA YEĞENOĞLU: Yani sen bunu şu anki genel "Sosyal Bilimler Ne Halde?" tartışması yerine bir alternatif olarak mı öneriyorsun?

OĞUZ IŞIK: Onu bu yolla yapalım anlamında...

MAHMUT MUTMAN: Orada şöyle bir şey yok mu? Herhangi bir yerden girilebilir, dedin ya, aslında giriş çok önemli bir yerde. Herhangi bir yerden girmeyelim de, gireceksek, böyle bir şey yapacaksak, şimdi burada bunu hemen yapabilir miyiz bilmiyorum da, soruların, giriş dediğimiz soruların formülasyonu yapabiliriz. Ne tür sorular formüle edebiliriz bugün buradaki sosyal bilimciler olarak gibi bir şey anladım ben.

OĞUZ IŞIK: Benim söylemeye çalıştığım şey şu: O soruları, örneğin "gecekondu" gibi bir konuda da formüle edebiliriz, "İslam" gibi bir konuda da; hatta "sekiz yıllık eğitim" konusunda da.

ALİ ARTUN: Ben herhalde burada akademi dünyasından olmayan birkaç kişiden biriyim. Üstelik sanatla ilişkiliyim ama sanat tarihçisi ya da sanat eleştirmeni de değilim. Yani bir disiplinle ilişkim yok, disiplinsiz biriyim, ama Tanıl'ın beni buraya davet etmesinde, herhalde fakslarında da belirttiği gibi, sanata dair bir kışkırtma yapmam falan bekleniyor. Şimdi aslında şöyle bazı şeyler düşünüyorum. Bunlar tabii size fantazi gelebilir. Şimdi bu kitabın da (*Sosyal Bilimleri Açın*) kronolojisinin başladığı yerden çok öncesinde, sanatçıyla bilim adamı aynı kişi, yani Rönesans öncesinde falan. Siz bir hendeseciyseniz, aynı zamanda iyi bir müzisyensiniz, iyi bir felsefecisiniz, bunlar bekleniyor sizden. Tipik olarak Leonardo gibi mesela. Dolayısıyla aynı kişi öngörüde bulunabilme, yani kehanet yapabilme yetisini kendinde taşıyor. Oysa giderek Rönesans'tan sonra ve hele Aydınlanma'dan sonra bu uzmanlaşma, işbölümü yayıldıkça bu sanatla bilimin temsilcileri arasında bir kehanet rekabeti ortaya çıkıyor. Bu tabii, bilimin temsilcileri bunu yazıp söyledikleri için daha yaygın olarak bilime atfedilen bir şey. Sanatta daha gizli olarak duruyor bu. Ancak sanatın öngörebilme gücü de takdir edilmeye başlandı. Mesela bir süredir modernizm tarihi artık işte Baudelaire'le Rimbaud'larla filan başlatılıyor. Onların sözleriyle başlatılıyor; modernizm için olduğu kadar modernizm eleştirileri için de geçerli bu. Siz daha iyi bilirsiniz, mimarlık içinden başladı. Buradaki birçok terim, yani bu "öteki",

"kimlik" tartışması, toplumsal cinsiyet, etniklik vb. de sanatın içinde ele alındı. Gerçekten öncelikli olarak ele alındı, yani toplum bilimlerinden önce buralarda ele alındı. Buralardan sızdı bu terimler toplum bilimlerine. Ancak bilim sanata her ne kadar bunu teslim ediyorsa da, yani bir dönüştürücü rol, bir önsezi, bir kehanet rolünü teslim ediyorsa da bunda bir hypocrisy var gibi geliyor bana. Yine de hakikati sanata teslim etmiyor, hakikatin kendinde menkul olduğunu düşünüyor; onu da o izah edecek, fethedecek, keşfedecek. Bu kitapta olduğu gibi, dünyanın büyüsünü de o verecek, kaybolan büyüsünü de o geri verecek. Hiç sanat yok orada, anlatabiliyor muyum? Yani büyü de artık bilimin alanı içinde. Oysa giderek başka yaklaşımlar artıyor gibi dünyada. Mesela zaman-mekân tartışmalarına Borges'ten, Calvino'dan, Tournier'den giren toplum bilimciler görüyoruz ki çok yararlı bence. Beri taraftan zaten öteden beri var biliyorsunuz, sanatla Frankfurt Okulu'nun ilişkisi var; başka işte Jameson, mesela özellikle sinemayı bu modernizm sonrası dönemi açıklamak için çok yaygın olarak kullanıyor, başlı başına buna ayrılmış kitapları var. Ama mesela Derrida gibi hâlâ sanatın hakikatini kendinin izah edebileceğine inanıp, kitabına böyle bir başlık verebilme durumunda olan toplum bilimciler de var.

Ben bunları şunun için söylüyorum: Mantıklı olmanın, bir mantığa sahip olmanın birtakım kuralları var, yani kategorileştirme, vb. Bunların büyük bir kısmı eleştiriliyor, kitapta da bu eleştiriler yansıyor; işte bir karmaşıklığa, bir belirsizliğe, vb. değiniliyor. Aslında bütün bunlar sanata içkin olan özellikler, dile gelmiyor, söze gelmiyor, açıklanamıyor; başka bir ifade sanat ve onunla başka türlü bir ilişkiye giriyorsunuz. Bu da rahatsız ediyor, aslında önceden böyle değilmiş. Mesela Derrida'nın şöyle bir katkısı var, sanata da bir metin gibi bakabilme, yani Gutenberg'den önce olduğu gibi, yani bir şehrin bir metin gibi okunması, vb. şeylere işaret ediyor. Ama gerçekten sosyal bilimlerin sanatla ilişkisinin gelişmesinin önemli olduğunu hissediyorum.

Şimdi Türkiye'ye gelince durum bu bakımdan çok acıklı hakikaten. Aydınların özellikle plastik sanatlarla ilişkisi yok, yani hakikaten yok. Oysa müzik ve edebiyatla var. Zaten müzik bana resmi sanatı gibi geliyor bu toplumun, yani her şey ona feda edilmiş halde. Bildiğiniz gibi artık Siyasal İslam'a karşı protestolar Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası'nda dile geliyor. Sanata ayrılmış bütün mekânlar, yani daha önceki opera ve CSO, sergi salonu olarak yapılmış, ondan sonra İnönü zamanında müziğe feda edilmiştir. Yani bizatihi bu ilişkinin yokluğunun düşünülmesi bile bana gerçekten önemli geliyor. Belki bunlar dediğim gibi yazılmayacak, dile gelmeyecek ama mesela Tanıl'ın en başta söylediği bir *telos* u diri tutma açısından önemli görüyorum. Çünkü ben hâlâ sanatın *telos* unu ve büyüsünü koruduğuna inanıyorum. Teşekkürler.

METİN ÖZUĞURLU: Oğuz sizin öneriniz, yani farklı disiplinlerden insanların bir tema etrafında ortak çalışması, aslında bir çözüm olmakla birlikte, sanıyorum önemli bir gerilim ya da problem kaynağı daha var. Mesele sadece mevcut disipliner yapılar ve bir de disiplinlerarası ilişki olarak karşımıza çıkmıyor. Sorun, mevcudu koruyalım, ama disiplinlerarasılığı açalım diye çıkmıyor. Yani disiplin yönelimli kuramsal ve ampirik çalışmalardan, zaten günümüzde baktığımız zaman, sizin de söylediğiniz gibi daha sorun yönelimli kuramsal ve ampirik çalışmalara doğru hızlı bir kayış var bütün dünyada. Sorun disiplinlerarası çalışmaların yokluğu ya da eksikliği değil bence. Bir sorun etrafında kurulmuş, belli bir disiplinin verili sınırlarını ihmal eder tarzda sorun yönelimli çalışmalar zaten mevcut. *Sosyal Bilimleri Açın*'da da buna işaret ediliyor; bu alanda ciddi bir bilgi birikimi var. Sanıyorum zaten gerilimin kaynağını oluşturan da bu. Yani üniversite eleman yetiştiriyor, mevcut disipliner yapı içinde. Yani disipliner yetişmiş elemanlar daha sonra tamamen farklı, sorun yönelimli bir bilgi birikimiyle yüz yüze geliyorlar. Bu noktada esaslı bir açıklık var. Sanıyorum bu kitapta da yapılmak istenen müdahale bu zaten. Bu açıklığı biz nasıl ortadan kaldırırız? Yani üretim sorun yönelimli hale gelmiş ama üniversite buna ayak uyduramıyor, gibi. Kitap, buna müdahaleyi gerekli görüyor, bu yüzden bir diyalog öneriyor ve bu diyaloğun asgari yanlarını oluşturalım, ondan sonra sözümüzü söyleyelim biçiminde. Bu yüzden disip-

linlerin ortak çalışması, yani sizin önerinizdeki anlamda gerilimi cevaplayan bir şey olmuyor.

AHMET DİKMEN: Ali Artun'un söylediklerleriyle biraz örtüşen bir şeyler söylemek istiyorum. *Defter* dergisinde yayınlanan yazıda da geçiyordu bu (*Defter 30*, AÜ SBF Tartışma Tutanakları). *Sosyal Bilimleri Açın* kitabının sonundaki akademik öneriler için kıytırık ve Türkiye açısından çok korkunç sonuçlar doğurabilecek şeyler dedim ve bunları o andaki durumdan ötürü açamadım. Hazır konusu açılmışken sanata ve diğer şeylere ilişkin olarak bunu biraz açmak istiyorum. Çok korkunç olmasının nedenini şöyle görüyorum. Ben bir yönetimciyim; burada bizim iki kavramımız vardır: biri "iş zenginleştirmesi", öbürü "iş çoğaltma" denilen şey. Bir angaryadır iş çoğaltma denilen şey. İki ayrı disiplinde doktora almak örneğin veya doktoraya zorlamak, bu bir angaryadır ve özellikle Türkiye'deki bugünkü yapılanma açısından düşününce çok ciddi, olumsuz sonuçlar doğurabilecek bir şeydir. Ama asıl vurgulamak istediğim şey şu: Tam da Ali Artun'un söylediği gibi bir iş zenginleştirmesi ya da dikey bölümleme denilen şey... İş demeyelim tabii buna da kendi disiplinimden çıkarak bunu atıyorum ortaya, böyle birbirinden koparılmış bilim alanı, sanat alanı belki buna etiği de eklemek mümkün, bunları bir araya getirip buradan bir derinleşme sağlamak... Siz de "büyüyü de tekeline alma gayretinde" derken bunu çok iyi vurguladınız...

MURAT GÜVENÇ: Pozitivizmle ilgili bir şey diyeceğim. Belki sizin bu son söylediğinizle de ilgili olabilir. Pozitivizmin eleştirisini yapmanın artık yerleşik bir şekli var. Pozitivist metodolojinin, yaklaşımın, epistemolojinin böyle yerleşik bir reçetesi var. Bir pozitivist yaklaşımın neyi yapabileceği, neyi yapamayacağı, ne tür soruları sorabileceği, ne tür soruları da tartışma dışında bırakabileceği konuları da zaten bilinen bir şey. O bakımdan Türkiye'de pozitivist yaklaşımın hegemonyasını eleştirmek çok kolay. Zaten bu hemen, bir yerde iki dakikada yapılabilecek bir şey. Gündeme getirmek istediğim bir başka soru, yani pozitivizmin itici gücü eğer kendi sınırlılıkları içerisinde kuşkuculuk ise, nesnel olarak bizim Türk sosyal bilimlerindeki pozitivistlerin çoğu, bazı ortamlarda, Türkiye tarihinin bazı anlarında manidar suskunluklara girmişlerdir ve bazısı da hiç sorgulamamışlardır. Yani mesela 27 Mayıs ihtilali demokrat olan birçok Türk pozitivisti tarafından layıkı veçhiyle sorgulanmamıştır, parantez içine alınmıştır, bir buçuk senelik suskunluk içerisinde yeni döneme uyum sağlanmıştır ve pozitivizm bununla eklemlenerek devam etmiştir. Bizim öyle, kuşkuculuğu Galileo gibi sonuna kadar getirecek bilim adamı örneklerimiz çok azdır.

Şimdi bu bilim alanı-sanat alanı ayrımında da belki bir kenar notu gibi olacak. Şematik olarak, Habermas'ın terimleriyle, araçsal rasyonaliteden yorumlayıcı rasyonaliteye, oradan da özgürleştirici rasyonalite dediğimiz aşamaya geçtiğimizde bence, bu etik-estetik-bilim ayrımlarının önceki birbirini dışlarlığı ortadan kalkıyor, çünkü özgürleştirici rasyonalite bir bütünü olduğu gibi kavrayıp onun içerisinde rasyonaliteyi muhafaza etmek demek, yani her şeyi böyle kucaklayan bir tutum. Halbuki bizim ülkemizde sosyal bilimler alanındaki geçerli norm, yorumlamaya bile gelindiği düşüncesinde değilim, daha çok araççı rasyonalite düzeyinde kalakalmıştır. Yani belki bu proje de bu akılcılığı, aklı reddetmeden, akılcılığın belli biçimlerinin eleştirisini yapmak gibi bir şey. Kültürü, sanatı, ahlak alanını da içerecek bir çerçeve kurmak da olabilir. Yani projemizin benim Babil Kulesi gibi gördüğüm, belki hiçbir zaman erişilemeyecek asimtotik hedefi bu olabilir.

MAHMUT MUTMAN: Murat başta aslında çok güzel bir noktayı ifade etti. Bir hegemonik bilgi yapısı var karşımızda ve hepimiz bundan şikâyet ediyoruz. İşte epistemolojisiyle, örgütlenmesiyle, kurumlaşmasıyla, her türlü prosedürüyle, sosyal mevcudiyetiyle ve söylemsel niteliğiyle böyle bir hegemonik bilgi yapısı ile mücadele edebilmekte ampirik araştırmanın kaçınılmaz bir yeri var. Gerçekten çok uyduruk ampirizm eleştirileri ortaya çıktı ve bunun da bir piyasası kuruldu. Ampirik araştırma öyle reddedilecek bir şey değil.

Ama bir o kadar gerekli olan şey de mesela sanat, bir o kadar gerekli olan şey de mesela disiplinlerarası ayrımların sorgulanması.

Ayrıca uyduruk eleştirileri hızla artsa da, yine de eleştirilmesi çok elzem bir şey akılcılık.

Çünkü aklın yönettiği bir dünyanın sonuçları ortada. Afrika'da işte açlıktan ölen insanlar, stratosferdeki delikler vb. Akılcılığın eleştirisi kaçınılmaz; ama akıl aynı zamanda bütün bunları eleştirebilmek için de çok elzem bir şey. Aklı kullanmadan, dolayısıyla belli bir rasyonalizmi kullanmadan, belli bir pozitivizmi kullanmadan, nasıl eleştirebiliriz; bu da mümkün değil. O yüzden aklı böyle ecza gibi görmek lazım, yani bu adamı iyi de eder, zehirler de. Öyle bir şey akıl. Dolayısıyla bir dozaj meselesi aklı kullanmak hep. Nerede duracağım? Nereye kadar evrensel bir doğru kabul edeceğim? Nerede, nasıl onun ayarını yapacağım ve bunun cevabı hiçbir yerde ve zamanda önceden verilmiş değil kanımca.

Bir de bütünlük meselesi var. Şimdi, sanat dedik, ampirik araştırma dedik, edebiyat, başka bilgileri dışarıda bırakmayalım dedik, her türlü dışarıda bırakmayı, sınır çekmeyi sorunlaştıran bir yaklaşımdan söz ettik. Bu yaklaşımın belli disiplinlerde ne kadar verimli sonuçlara yol açtığını biliyoruz; antropoloji bir örnek. Buraya kadar herşey çok güzel. Peki ya bütünlük ne olacak? Bence bu çok elzem bir soru. Kanımca hiçbir bütünlük yok ve hiçbir bütünlük lütfen olmasın. Ama hemen "tamam" demeyelim buna, bunun üstüne gidelim. Anlatabiliyor muyum? Bütünlükleri nasıl engelleyeceğiz, çünkü bütünlük, totalite hemen homojenize ediyor – bunun nereden gelen bir savlama olduğunu biliyorsunuz ama markasına bakarak değil de içeriği cidden düşünülüp yanıt bulmaya çalışılırsa benim için ilginç olur gerçekten. Homojenize ettiği anda da hemen iktidar ilişkileri kuruluyor. O zaman hakikaten "hakikat"in tek tekeli, kimin eline kalacak sorusu çıkıyor ortaya. Yani biz ne yaparsak yapalım kalacak da ama tam da bunları bozmaya çalışırken aynı şeyi yapmamalıyız. Esas olarak heterojenliği temel almalıyız, yani örneğin Murat'la Oğuz'un İstanbul ile ilgili çalışmaları ampirik çabaya dayanarak bilgi üreten bir söylem... Diğer yandan diyelim bir *Berci Kristin Çöp Masalları*, o da belirli bir türde bilgi üreten bir söylem. Bu heterojenliği korumak öyle yararlı ki... Bir bütünlük çıkmasın hakikaten, çünkü ne varsa farklılıkları, bu ayrımları, bu eşitsizlikleri koymakta, heterojen ve canlı dinamik bir şey kurabilmekte var.

TANIL BORA: Öğleden önce başlayan ama arkası gelmeyen önemli bazı saptamalar var, değinilerek geçildi. Bunlardan biri, Türkiye'ye de özgü bir şey, tartışma olmaması ve birikmemesi, pek az şeyin birikmesi, birbirinden habersiz olarak ya da başka terimlerle benzeri şeyler söyleyen insanların birbirinden haberdar olmaması, öyle kendi mecraları, kendi klüpleri içinde hareket etmeleri, yani birikmemesi, hiçbir şeyin birikmemesi. Bunun altını çizmek istiyorum. Sonra pozitivizm meselesi; pozitivizm eleştiriliyor fakat pozitivizmi eleştirirken görgül araştırmalar ihmal ediliyor, dendi. Biz de *Toplum ve Bilim*'in bir önceki sayısında Murat Güvenç'le Oğuz Işık'ın yazısını sunarken görgül araştırmaların pozitivistlere bırakılmayacak kadar ciddi olduğunu söyleyerek aslında bu fikre bir şekil vermiştik.

Şimdi büyük Türk görgül araştırmacısı olarak sözü Murat Güvenç'e veriyorum.

MURAT GÜVENÇ: Çok teşekkür ederim. Çok güzel bir giriş oldu bu. Şimdi herhalde bizim böyle 20. yüzyılın sonunda, bir yaz günü burada oturup da böyle sabahtan akşama kadar tam adını da koyamadığımız bir yüzyıl sonu sıkıntısı üzerinde fikirler geliştirmeye çalışmamız hiç de tesadüfi değil. Birçok tespit aslında benim kafamdaki belki tam şekillenmeyen ama size de aktarmak istediğim bir modele oturuyor. Toplum bilimlerinin tarihini okuduğumuz zaman görülüyor; zaman içerisinde birikip de yavaş yavaş, ondan sonra da içerisinde farklı ekolleri doğurmuş, gayet yumuşakça ayrışmış, farklı paradigmalara oturmuş bir tarih değil. Belli alanlarda sınırlı sayıda insan kendi aralarında toplanıyorlar, aynı bizim bugün yaptığımız gibi, bir durumu tespit ediyorlar, ondan sonra, yerleşik kurumlarla bu tür fikirler bir şekilde çatışıyor. O çatışma içinde kuramsal boyutlar da var, yani buradaki konuşmalarda bizim hep üzerinde durduğumuz hakikati bulma, arama, çıkarma, yakalama, "o öyle değildi, böyleydi" çabalarının arkasında pek adı konmayan iktidar meseleleri de var. Mesela bu pozitivizm tartışmasının birçok alanda bir akademik promosyon tartışmasıyla iç içe gittiğini, bu olay olup bittikten on sene sonra itiraf edenler var. Yani 1960'larda kantitatif tekniklerin sosyoloji alanın-

da kullanılmasının doğru, geçerli olduğunu savunan insanlar bundan on yıl sonra bütün bu patırtının arkasında birtakım adamların birtakım üniversite kürsülerini kayd-ı hayat şartıyla işgal etmelerini ve onlar bu dünyadan gitmeden de oraları ele geçirmenin imkânı olmadığını görerek, "hakikat" argümanına başvurmuşlardır. Ben size buna örnekler verebilirim, coğrafya alanında izyografik yöntem öylesine kıyasıya eleştirilmiştir ki birçok üniversitede başında profesörü oturan coğrafya bölümleri kapatılmıştır, yani fonu kesilmiştir. Sen istediğin kadar o alanın başı ol, "Biz artık böyle coğrafya istemiyoruz," denilmiştir ve o bölümler kapatılmıştır. Onun yerine başka yerlerde başka bölümler, başka kaygılarla kurulmuştur. Meselenin böyle boyutları da var.

Şimdi sabahtan beri tartıştığımız bu yerellik-evrensellik meselesine değinmek istiyorum. Şimdi Türkiye'deki toplum bilimlerinin bugün varmış olduğu, halihazır durumu tespit etmek için nasıl bir teori geliştirirsek geliştirelim bunun yeterli olmayacağını düşünüyorum. Çünkü bir şeyin kurallarının anlaşılabilir olması nihai ürününün açıklanabilir olmasını gerektirmiyor. Satranç oyununun kuralları vardır ve bu kurallar evrenseldir, fakat dünyadaki satranç oyunlarından ikisi bile otuz altıncı hamlesinde aynı şey değildir. Söylemek istediğim şey bu. Şimdi Türkiye'deki toplum bilimlerinin kısa bir öyküsünü kurarsak; belli zamanda Darülfünûn var, sonra Darülfünûn'u kapatıyorlar. Üniversite kurulurken Almanya'dan iki-üç hoca geliyor, derken Almanya'da Nazizm çıkıyor. Mesela Reichenbach gibi bir adam Türkiye'ye geliyor. Aksi taktirde olması mümkün olmayan tarihi bir kaza oluyor. Nusret Hızır hoca da onun yanında mütercim asistan olarak çalışıyor. Nusret Hızır hoca Reichenbach ile uğraşırken bir şeyler öğreniyor. Bizim SBF'ne, şehircilik kürsüsüne meşhur bir Alman geliyor. Ardından işte '60 ihtilali oluyor. '60 ihtilalini ben çok önemsiyorum, çünkü Türkiye'nin Avrupa merkezli dünyasından aynı zamanda Amerikan merkezli bir dünyaya geçişi ile de ilgili kültür alanında. Yani planlama fikri Türkiye'ye Avrupa merkezli olarak gelmiyor, bir şekilde Amerikan merkezli olarak geliyor. ODTÜ de yine bir nevi kaza eseri kuruluyor. Bu kaza içerisinde buraya hoca lazım oluyor, lazım olan hocaları Amerika'da yetiştirmek için birtakım programlar, burs programları ayarlanıyor. Türkiye'den Amerika'ya 30-40 adam gidiyor. Bunlar Amerika'nın artık yine kazaen çok çeşitli yerlerine düşüyorlar. O kazaen düştükleri yerlerde epistemolojisi ve tarihi farklı farklı olan kurumların içerisine aynen giriyorlar ve hakikati öğreniyoruz diye hakikatle beraber, çerçevesiyle beraber, yani kalıbıyla beraber bir şeyler öğreniyorlar.

Sonra memlekete geri geliyorlar. Memleketin içerisinde şöyle bir toplum bilimler camiası oluyor. Bizim üniversitemizin bir konservatuar niteliği de var, birtakım şeyleri konserve etmek suretiyle de olduğu biçimiyle yeniden üreten bir şey var. Son derece karmaşık ve farklı, iki türlü farklılaşma görülüyor; birincisi, farklı disiplinlerdeki "gelişmişlik" düzeyinin farklılaşması, diğeri de derinlik düzeyinin farklılaşması. Çeşitli ilgi alanlarının bir arada kısmi bir barış içerisinde varolabildikleri böyle garabet bir yapı. Bu üniversite yapısının, bu yapının kurumsallığının, bugününün teorik olarak anlaşılması çok büyük ölçüde kaza teorisine, katastrof teorisine referansla mümkündür. Bu durumun yerel ya da evrensel bir modelin uygulanması ile, milli devletin zorlaması ile ortaya çıkmış bir nihai sonuç olarak da ele alınamayacağını düşünüyorum. Ama bu durumu yeniden yaşatan nedir? Kendini yeniden üretmesi ne ile mümkün oluyor? İşte YÖK'ten evvel on beş-yirmi tane üniversite var, elli-altmış tane de yenisini kurdular. Bunlar bir yerlerden maişetlerini temin ediyorlar, bunların içerisinde de birtakım söylemler zaman içerisinde kendisini böyle yeniden üretiyor. Şimdi böyle bir yapının içerisinde herhalde olması en şaşırtıcı olabilecek şey kendi üzerinde düşünme, yani *reflective* düşüncedir. Bu yapının kendi üzerinde düşünmeyi teşvik edecek hiçbir yanı yoktur, hangi alanda olursak olalım. Buralarda ne öğretiliyor o zaman? Burada bir varolma biçimi öğretiliyor. Tarih alanında biz uygulanan yaklaşımları beğenmeyebiliriz, sığ bulabiliriz, eleştirebiliriz, ama bu bir iş yapma biçiminin korunmasıdır. Amerika'da 1965 yılında öğrendiği antropoloji üzerine hiçbir şey koymamış bir arkadaşımız burada bir antropoloji bölümünde bu yaklaşımı yirmi sene sürdürür, hiç

kimse de ona "ey müslüman, sen ne yapıyorsun, dünya nereye gitti?" demez. Çünkü mevcut sistemin kendi üzerinde düşünme yeteneği olmadığı gibi, sistemin içinde yer alanları sorumlu tutan, kaale alan bir tarafı da yoktur. Biz sorumlu adamlar da değiliz yani. Biz herhangi bir şey de söyleyebiliriz. Çünkü sistem için burada şeklen, bir kabuk olarak varolmamız yetiyor. Çünkü her sene öğrenciler üniversite sınavlarına giriyor, onların bir yerlere yerleşmesi lazım, vs.

Şimdi o bakımdan ben şu toplantıda eğer bir araya gelebilmişsek bu kurumsal yapıyı nasıl yeniden düzeltiriz gibi bir projeyle başlamayalım derim. Çünkü bunun hiçbir anlamı yok. Ayrıca bunun pratik bir tarafı da yok. Enerjimizi tüketici olacaktır. Çok farklı ilgi alanlarından gelmiş insanlar birbirimizle bir şebeke kurarak, yani ağ tipi bir organizasyon içerisine girip, birbirimizle açık ilişki kurabiliriz. Daha önceden tevarüs ettiğimiz bize öğretilen tarafgirlikleri reddederek olabilir bu... Yani mesela bu alaya alma, takılma, yok bu tarikatçı, yok şu bilmemneci, birbiriyle konuşmayan, birbirinin eserlerini okumayan, birbirinin yazdığı şeyin üzerinde tepki vermeyi bile kendine lüks gören insanların benimsediği bir sürü psikolojisi var. Biz kendimizi bu gruplarla özdeşleştiriyoruz, o gruplar birbirlerine ne derlerse birbirimizi o gözlüklerle görmeye başlıyoruz. Hiç kimse kimsenin yazdıklarını okumuyor; o yüzden tartışmıyor da. Ya küfrederiz ya da susarız, aradaki nüansları da kolaylıkla sileriz. Yani ya ikrar, total bir saygı ya da cihat, bunun ikisinin arasındaki şeyi, "sen bunu böyle demişsin, acaba doğru mu anladım?" türünden bir açık iletişimimiz de yoktur. Şimdi bu durumda buradaki ilgililer topluluğunun kendi varoluş durumundan bir üst faza, başka bir yere gitme çabası bence çok saygıdeğer bir şeydir. Bunu bir kere tespit edelim. İkincisi geçmişten aldığımız tartışma biçimlerini de en azından paranteze alalım.

Şimdi o zaman ne yapabiliriz sorusuna geliyoruz. Hegel'den bir örnek vermek istiyorum, çok hoşuma giden allegorik bir örnek. Hegel'in *Estetik* kitabında Babil Kulesi'nin inşa edilmesiyle ilgili bir tarihsel açıklama var. Ne kadar doğrudur, ne kadar yanlıştır onu bilmiyorum, ama bizim içinde bulunduğumuz durumu çok güzel bir şekilde açıklayabildiğini düşünüyorum. Hegel şöyle bir soru soruyor: "Babil Kulesi'ni niye yaptı bu adamlar?" İşte bilmem inşaatı 75 yıl süren, yerden yüksekliği 60-70 m olan, şu kadar genişlikte bir kule; üstelik hiçbir pratik yararı da olmadığı ortada, yani 60 metre yukarıya çıkarsan yıldızı daha iyi görmüyorsun, dağa çıkarsın görürsün. "Bu kule niye yapıldı?" sorusunu soruyor ve şöyle bir açıklama getiriyor. Diyor ki, "bunlar bir şey kurmak istiyorlardı; Mezopotamya'dan geçen nehirlerin, Fırat ve Dicle nehirlerinin su akım rejimlerini merkezi olarak düzenleyen bir otoritenin olması gerekiyordu." Yani o bizim hidrolik toplumun kurulacağı merkezi bir otorite gerekiyordu. Fakat eldeki yapı, kabileler sisteminde örgütlenmiş ve iktidarın yüzlerce değişik kabile halinde parçalandığı bir yapıydı, diyor. Şimdi merkezi bir hidrolik kontrol, kabileler şeklinde bölünmüş bir toplumsal yapı üzerinde nasıl kurulur? Babil Kulesi bunun çözümüdür, diyor. Daha önce yirmi defa denenmiştir. Yani kabileler birbirleriyle anlaşsınlar, ondan sonra da bir işbirliği olsun, o işbirliği içerisinde su akışı kontrol altına alınsın, diye. Bu iki gün sürüyor, üçüncü gün bir kabile diğeriyle kavga ediyor, sonra gidip suyunu kesiyor. "Bunu çözebilmek için," diyor Hegel, mitolojik bir şey söylüyor, "bu kulenin yapılması üzerinde anlaştılar." Bu kulenin tek özelliği, bir, hiçbir kabilenin tek başına başaramayacağı bir iş olması; ikincisi, başarılabilmesi için ancak yirmi-otuz kabilenin beraber çalışmasının gerekmesi; üç, zaman olarak bu proje etrafında seferber olunursa eski alışkanlıkların zaman içerisinde unutulacağı ve proje etrafında seferber olunarak da ortaya bir başka şeyin çıkarılabileceği. Kulenin inşa edildiği 75-100 yıllık süre içerisinde yirmi-otuz kabile bunun etrafında işte çamurdan tuğlalar yaptılar, beraber yaşadılar, beraber yaşayınca birbirleriyle evlendiler ve o seferberlik içerisinde eski toplumsal yapı çözülürken yeni bir toplumsal yapının üzerinde yeşerebileceği ortam doğdu. "Kule de bu büyük dönüşümün simgesidir," diyor Hegel. Yani kulenin hiçbir pratik yararı yoktu.

Ben bu kitabı okurken bunu hatırladım. Yani önümüze hiçbir disiplinin kendi başına başaramayacağı, her birimizin kendi disipliner kalıpları içerisinde yaptığımızda herhangi bir başka kimse-

ye satmakta zorlanabileceği bir proje koyalım ortaya. Yani bu toplumsal bilimleri açın projesi böyle bir proje olmalı. Bu projenin içerisindeyken eski disipliner alışkanlıklarımızı terk edelim ve bunun içerisine katıldığımız ölçüde de yeni bir, işte burada yeri geldi belki, başat bir söylemin oluşmasına zemin hazırlayalım. Ben projeyi böyle görüyorum. Bunun kurumsal yolu, yönü, üniversite reformuyla falan değil. Burada bizim seferber edebileceğimiz kendi enerjilerimiz var, zamanlarımız var, üzerinde anlaşabileceğimiz küçük konsensüs adacıkları olabilir. İki-üç tane etiket kuralı üzerinde anlaşabilirsek bu yolda çok başarılı, ileriye gidebileceğimizi düşünüyoruz. Birbirimizi eski terimlerle değerlendirmemek, kendimiz üzerinde düşünmeyi ön plana çıkarmak ve bunun içerisinde de farklı ele alış biçimlerine en azından saygı göstermeyi kabul etmek gibi, belki unuttuklarım da olabilir bunun içerisinde, üç-dört temel ilke üzerinde anlaşabilirsek ben bu proje üzerinde ilerleyebileceğimizi düşünüyorum. Burada da belki işte, tamam, biz böyle bir şeyler yapalım, diyerek bir fikre varabiliriz.

Tabii ki bu, yeni bir ortodoksi kuralım, yeni bir güç ilişkisi kuralım demek değil. Sonuçta sosyal bilimlerin açılması demek kafaların çalışması demek. Ta 19. yüzyıl akademisinin işbölümünün kafamıza tıktığı ve bizim sorgulamadan aldığımız şeyleri, o "yapay fakat gerçek" sınırları da sorgulayabilen bir ufka sahip olmak demek bence. Yoksa proje yapalım derken, üniversiteye alternatif üniversite kuralım filan, öyle bir şey demiyorum. Ama esasen Türkiye'de bir alternatif toplum bilim söylemi kurulmasına ihtiyaç var.

TANIL BORA: Ben aslında Mahmut'un deminki konuşmasında kastettiği şeyi öyle söylemeyi tercih etmezdim. Başka türlü söylemek istiyorum onu. Belki de aynı şeyi başka türlü görüyorum. Şimdi "bütünlük" dediğimiz şey farklı özgüllüklerin ya da birbirinden kopuk kendi yasallıkları olan özgül alanların toplanması değil. O anlamda bir bütünlük varsaymak yanılsama bence de. Fakat ben şöyle bakmaya alışığım epey bir zamandır. Kapitalizm ve modernlik epey bir onyıldır, birkaç onyıldır, bir atomlaşma ve fragmanlaşma süreci içerisinde. Hani, baktım aynada gözüme, Ali göründü gözüme cinsinden. Her atom, eski modernlikten farklı olarak kendi içinde bütünlükleri yeniden üretebilme yeteneğine sahip. Yani her partiküler toplumsal faaliyet, kendi içinde içerdiği imgeselliklerle, harekete geçirdiği saiklerle, kurduğu ilişki ve çatışkılarla, yani her atom diyelim buna, bütünü kendi içinde daha rafine ederek yansıtan bir mahiyet arz ediyor. Yani geç kapitalizm dediğimiz şey büyük ölçüde böyle bir şey... Her atoma baktığımızda, dolayısıyla her partiküler incelemede, her alt bilim dalında, her özgül ve dar şeyde, bütünlüğü başka bir yerden giderek yakalamanın mümkün olduğu bir vasat karşısındayız, diye düşünüyorum.

MAHMUT MUTMAN: Bütünlük yok, olmasın, derken kastettiğim şey homojenlikti. Elbette bütünlük var. Ama önemli olan alanı homojenleştirmememiz. Alanı homojenleştirmemek basitçe kardeş kardeşe yaşamak değil, tam tersine tartışarak, farkları ve ayrımları fark ederek yaşayabilmek. Kadınlar diyelim ki patriarkal sistemin tahakkümü altında ve bu sistemin öğrettiği bilgileri sorunlaştıran bir bilim yapmak istiyoruz. Ama kadın dediğimiz şey homojen bir şey değil ki.. Sosyal bilimciler bilmeli ki diyorum, mesele her zaman için ayrımların ve farkların asla unutulmamasından geçecek.

MEYDA YEĞENOĞLU: Bu heterojenlik, homojenlik, totalite galiba en çok sürdürdüğümüz tema oldu. Ben de ona ilişkin bir şey söyleyeceğim. Mahmut'un son söylediklerine çok katılıyorum. Ayrıca Oğuz'un önerisiyle de ilişkilendirmek istiyorum. Yani totaliteden kaçınmak gerekli, çeşitliliği, farkı tanımak önemli. Fakat bu çeşitliliği, farkı tanırken ne biçimde tanıyacağımız bence çok önemli. Örneğin çokkültürlülük vb. çalışmalarda çeşitlilik adına şimdiye kadar sesi kesilmiş, dinlenmemiş olanlara, sanata, kadınlara, zencilere, vs. ses verebilme gibi, bunların çeşitliliğini tanıyalım gibi bir misyondan hareket ediliyor. Fakat bu öyle gidiyor ki bunlar bir pastiş şeklinde, birbirlerine eklenmiş, teyellenmiş ve hepsi bir arada var oluyor. İşte kardeşlik, mutlu bir çoğulculuk filan rotasında gidiyor. Bence hiç de çeşitlemiyor bu işi, hiç de farklılığı filan tanımıyor. Hegemonik olanın yeri sorgulanmadan kalıyor. Ona eklenmiş parçalar olarak tekil kendini, totalitesini, homojenliğini ve iktidarını pek güzel yü-

rütüyor. Şimdi Oğuz'un eleştirisine şuradan geleceğim. "Bir konu belirleyeyim, o konu etrafında her disiplinden çeşitli insanlar konuşsun." Aslında kendi içinde kötü bir şey değil. Ama şöyle bir risk var: O konuda şimdiye kadar ses vermediğimiz insanlar konuşsun. Yani lokal bir yeri var, paranteze alınmış gibi... Orada onun konuşacağı alan belirli, sınırları var. Onun içinde konuşmaya hapsetme gibi bir risk var. Oysa disiplinlerin sınırlarını zorlamak daha başka bir çeşitlilik ve fark tanımaya götürür bizi diye düşünüyorum. O yüzden o öneriye biraz şüpheyle bakıyorum.

Bir örnek daha geliyor aklıma. Şu anda çok yaygın olan bir eğilim. Belki henüz Türkiye'de tam değil ama yavaş yavaş Türkiye'ye de giriyor. İşte üniversite feminist meselelerden, toplumsal cinsiyet meselelerinden filan çok uzakta, artık kadınlara da biraz yer tanımalıyız, gibisinden bir yaklaşım. Çözüm, programa hemen bir ders, bir kadın araştırmaları dersi eklemek. Olmasın böyle dersler diyesim geliyor. Yani birşeylerin olsun diye olması... Bundan da bulunsun diye birbiriyle çelişki ilişkisine giren şeylerin yan yana konması...

SEMİH SÖKMEN: Farklılığı telaffuz etmenin mekana aşırı bir bağımlılığı var. Şunu söylemek istiyorum: Bugün Türkiye'de farklılığı ön plana çıkaran bir söylem, demokratik muhtevalı olabilir, homojenleştirmeye karşı, tabii üniter devlete karşı, ya da toptancı zihniyet yapısına karşı... Ama aynı şeyi Paris'te ya da Londra'da yapmak çok farklı bir anlam taşıyabilecektir. Bu, ırk aidiyetini temel alan eski tür ırkçılık yerine kültürel farklılıkları temel alan bir ırkçılığın, ayrımcılığın gerekçesi olabilir. Yani bir tür kaput, kilitli, ilişkisiz bir durum çıkar ortaya. Herkes farklıdır. Herkes olduğu yerde kalsın. Herkes haddini bilsin diyen bir durumun teslimiyeti anlamına geliyor. Yani karşınızda dağıtmak istediğiniz bir şey varsa farklılığın vurgulanması işe yarıyor, demokratik bir talep haline geliyor. Ama Meyda'nın da belirttiği gibi, farklılıkların yan yanalığı çok kolaylıkla herkesin bildiğini okuması anlamına da gelebilir. Üstelik eğer bütün bu farklılıkların yan yana ama birbirlerine değmeden, kendi alanları içinde oynamalarına izin verecek, bunu taşıyabilecek bir aygıt varsa ortada... Yani bildiğiniz gibi kredi kartı makinası insanlar arasında dil, din, ırk, cinsiyet farkı gözetmiyor... Dolayısıyla bizzat kavramın kendisi zamana ve mekâna doğrudan bağımlı, öyle düşünülmeli.

Ayrıca şöyle bir yere gelmek istiyorum. Şimdi konuşulanlar kendi işimden kaynaklanan bazı şeyler çağrıştırdı bende. Yazarın yazdığı metinle, kitap yapıp sattığınız nesne arasında korkunç bir fark var. Yani kitap okunduktan sonra başka bir şey oluyor, başka bir anlamlandırılma sürecine giriyor. Yayıncı olarak elinize alıp okuduğunuz metin kitap olduğunda artık başka birşey... Yazarının ve yayıncısının kastına yakın düşebilir, ama çok uzak bir yere de savrulabilir. Aslında yayıncı olarak işimden aldığım zevk de bununla ilgili. İşin bu yanı çok büyük bir haz veriyor. Bir kuyuya bir taş atıyorsunuz. Ama hangi kuyuya, hangi derinliğe atıyorsunuz, ne zaman atıyorsunuz, vb. Yani toplum o sırada kendi macerasını yaşıyor. Bir kitap yayınlıyorsunuz, mesela hiç ses yok, "tıs" yok. Oradan on sene sonra bir bakıyorsunuz birtakım köşe yazarları aynı düşünceleri, olabilecek en bayağı klişelerle satmaya başlıyorlar. Buradan dolayısıyla belki ürün perspektifli bir yere dönebiliriz. Sosyal bilim çalışmasının bir kitap halini alması, bir yerde yayınlanan bir makale olması, medyada alımlanması, üstüne söz üretilmesi, ne bileyim bir konferans olması, vb...

Ürün söz konusu olduğunda yayıncı olarak vermek istediğim bir örnek var. 80'li yılların sonunda, belli bir dönemde kafayı taktım, şu onar tane ciltlenip fakülte kütüphanelerine kaldırılan tezler var ya, acaba bunlar arasında kadri bilinmemiş, kitap olabilecek işler var mı diyerek kalktım, birçok yere girip çıkarak bu tezleri karıştırdım. 70'li, hatta 60'lı yılların bitirme ödevlerine, tezlerine baktım. Ayrıca günümüzde yapılan birçok benzer çalışma da yayınlanma önerisiyle yayınevine geliyor. Şimdi bu sosyal bilim çalışmalarının, hani neredeyse hiç sekmeyen bazı özellikleri var. İlk bir-iki bölüm otoriteye kendisini takdimle geçiyor. Yazarın o zamana kadar mevcut literatürü şöyle bir güzel sırtlanıp taşıması gerekiyor ki, kurul karşısında bilgiye ne kadar hâkim veya ne kadar haberdar, rüştünü bir ispatlasın. İnsanların belli saiklerle, belli akademik zorunluluklarla, vb. bu yola girdiklerinin gayet farkındayım; insanla-

rın emeğini küçümsemek değil derdim. Ama Türkçe'de ya da yabancı dillerde yayınlanmış kitaplarda bulabileceğimiz bunca şeyin, iyi ya da kötü yapılmış olması farketmez, bir özetle aktarılması ve bu hamallığın verdiği yorgunlukla daha hiçbir yorum çabasına girişemeden "tezin" bitmesi çok trajik bir şey... İyi bir ihtimalle bazen ardından bir saha araştırması benzeri birşey geliyor; bu seferde başka bir problem çıkıyor ortaya: Bu çalışma şöyle ya da böyle bir kısmilik taşıyor. Ve belli ki birilerinin karşısında kendi başına çorap örmemek için, yazar hiçbir genellemeye, değerlendirmeye gitmiyor, tutuk ve kekeme kalıyor, susuyor. Böyle tezlerden bir sürü karıştırdım. Nedenleri her ne ise sonuç şu: Bir unutma hali bu. Bir hafızasızlık, başlamış bir insan bir yere gidemiyor, başta soruları da var fakat oraya gelemiyor sanki bir türlü. Yani "tez" olamıyor, kendi derdini, meselesini unutmuş gibi. Sonuçta böyle bir ürünün toplumla konuşabilmesi imkansız. Bu tabii şimdi yavaş yavaş değişmeye başlıyor.

TANIL BORA: İyimsersin, maşallah.

SEMİH SÖKMEN: En azından bununla ilgili bir farkındalık ortaya çıkmaya başlıyor. Artık daha fazla insan bir yandan o şekli tezlerini hazırlarken, bir yandan da bir kitaba özeniyorlar, bunu akılda tutuyorlar. Ayrıca birçok insan geçmişe kıyasla topluma derdini anlatmayı ve mesela Türkçe yayınlamayı önemsiyor.

Son bir değinmem de şu olacak: Son zamanlarda biraz sekteye uğradı, ama bir dergi olarak bizim *Defter*in altında yatan temel yaklaşımın burada son konuşmalarda beliren bir şey olduğunu düşünüyorum. *Defter* de işler hep şöyle yürüdü. Bir kalkış makalesi vardı elimizde. Ama yayın kurulunda insanlar buna bir de şuradan bakılabilir diye hep bir şerh koyarlardı. Yani aranan şey, tam olarak bir disiplinlerarasılık diye de adlandırılamaz, ya da insanların birbirlerinin bilgi tarzlarına ve anlattığı şeye müdahalesi de değil. Daha çok bir yan yanalık, eşlikçilik arayışıydı. Birlikte olma hali. Çünkü konuşmamın başındaki yere dönersek; yani her tekil parçanın gerçeği farklı, yayınlandığındaki gerçeği bundan da farklı, yan yana duruşlarıyla ürettikleri ise tamamen farklı bir şey... Bununla demin konuşulanlar arasında bir çakışma gördüm.

ZELİHA ETÖZ: Semih arkadaşın konuşmasının satır aralarında dile geldiği gibi, direnilmesi gereken bir şey olarak cemaatleri ya da cemaat yapılarını görüyorum. Bunlara direnmeyi önemli buluyorum. Cemaatler çok ayırt edici bir özellik olarak içlerinde dayanışmayı barındırıyor. Dayanışma kendi içinde sanki çok olumlu gibi görünüyor, ama bu çok tehlikeli sonuçları olan bir dayanışma. Çünkü buradan bir üretkenlik çıkmıyor. Ya da potansiyellerin açılabileceği kulvarlar oluşmuyor. Tam tersine katı bir yapı ortaya çıkıyor. İnsanların önüne pek çok engel konuluyor. Eğer bir üniversitedeyseniz bunu çok daha damarlarınızda hissediyorsunuz. Bir de çok ilginç, bu cemaatler, böyle birtakım nevi şahsına münhasırlıklar üretiyorlar. Bu nevi şahsına münhasırlıklar sanki çok iyi bir şey gibi duruyor. Hani çok aykırı örnekler de var içimizde gibisinden. Ama hayır, bunlar sadece dokunulmaz kılınmış nevi şahsına münhasırlıklar. Onların üzerine hiçbir laf edilemiyor. Yani sizin hakkınız yok. Onu eleştiremezsiniz. Ya da o son sözü söylemiştir. Siz artık onun üzerine bir söz söyleyemezsiniz. Bu anlamda bu cemaatler üniversitelerin kurumsal yapısı içinde ya da bir derginin, bir yayınevi çevresinin içinde olabilir. Bu heterojenliği yakalama ve homojenliğe direnme anlamında bunun önemli olduğunu düşünüyorum. Bunu söylemek istiyorum.

MELTEM AHISKA: Ben Semih'in "toplumla konuşma" dediği meseleyle ilgili biraz spekülasyon yapmak istiyorum. Burada pozitivizmden çok bahsedildi. Fakat aslında pozitivizmin başka bir anlamı daha var. Yani mesela Saint Simon'un kullandığı anlamı... Aslında sadece bir bilim, bilgi edinme yöntemi, bir metodoloji değil pozitivizm. Pozitivizmin yapıcı olma, yani toplumun kurulmasına katkıda bulunma gibi bir anlamı daha var. Bu anlamıyla, toplumun kuruluşu, belki konstrüksiyonu, dekonstrüksiyonun karşıtı olarak düşünülebilir. Bu anlamıyla da Türkiye'de sanki pozitivizm uzunca bir zamandır olan bir şey değil gibi geliyor bana. Üniversitelerdeki sosyal bilimlerle toplumun ilişkisi açısından. Amerika'da sosyal politikaların oluşmasına müthiş veriler sağlayan bir şeydir sosyal bilimlerdeki araştır-

malar mesela. Türkiye'de böyle bir yeri var mı ? Bana yok gibi geliyor. Baştan da dediğim gibi bu bir spekülasyon ama sosyal politikalara yön veren bir önemi yok sosyal bilimlerin Türkiye'de, diye düşünüyorum. Öte yandan bir muhalifliği, muhalefeti besleyen yanı da yok gibi geliyor bana. Yani Türkiye'de bir muhalif hareket başladığı zaman sosyal bilimlerde ortaya çıkan şeylere bakmak ve onları değerlendirmek gibi bir şey olmuyor genelde. Öyle bir eğilimi de beslemiyor. Sonuçta sosyal bilimler derken iki şeyden sözediyoruz. Birincisi bir eğitim alanı, ikincisi de kendi içinde bir cemaat. Kendi içinde birbiriyle konuşan bir cemaat... Ama öte yandan bu konuşmanın da tam olarak gerçekleşmediğinden bahsediyoruz.

O zaman, Tanıl'ın sorusuna da bağlayarak, şunu sormak istiyorum. Mesela biz burada bu konuları konuşan insanlar olarak, ortaya çıkacak soruların ya da sorunsallaştırmaların toplumla konuşması derken neyi kastediyoruz? Bunları bir eğitim reformu düzeyinde görmediğimizi en baştan söyledik. Ama yeni bir bütünsellik yaratmak, yani yeni bir kurumlaşma yaratmak gibi bir derdimiz de yok. O zaman tüm bunlar, bu sorular nasıl bir ifade bulacak, nasıl ve kiminle konuşacak gibi bir soru...

MAHMUT MUTMAN: Topluma konuşmak istemiyorum, çünkü toplum oldukça tatsız bir toplum. Hoşnut olan varsa çıksın konuşsun. Konuşmak somut bir eylem. Ben daha çok belirli noktalara konuşmak istiyorum. Topluma konuşmaktan ziyade. Böyle belirli can alıcı noktaları var toplumun. Onlara konuşmak istiyorum. Birtakım insanlara konuşmak da değil basitçe bu. Belirli noktalara konuşmak. Belirli yerlere böyle bir basmak istiyorum sanki. Acaba böyle formüle edebilir miyiz senin bu söylediğini? Ve o konuşmayı yaparken de nasıl bir dille konuşacağım, akademinin dışına çıkarken bu dili nasıl kuracağım. Her anlamda yani. Konuştuğum noktaya hem temas edebilmek, hem oraya gerçekten temas edebilmek, hem de şeylerden taviz vermemek anlamında. Bunu bilemiyorum. Ama topluma konuşmaktansa çok belirli noktalara konuşmak bana daha anlamlı geliyor.

Noktalar derken de şöyle şeyleri kastediyorum: Mesela doğa, ekoloji veya toplumsal cinsiyet, din. Spesifik, yani ben öyle anlıyorum topluma konuşmayı. Din veya toplumsal cinsiyet anlamında konuştuğumda çok spesifik bir noktaya konuşuyormuşum gibi geliyor. Böyle lokal noktadan başlayıp bütün gücünü o lokal noktaya basmakta kullanmak. Hani Foucault'nun vardır ya böyle noktaları. Öyle bir lokalite bulup, öyle bir noktaya dokunmak ki bir sürü şey sallanmaya başlasın gibi bir şey, kastediyorum.

TANIL BORA: Bu toplumda ve her toplumda, sosyal bilimlerle ya da genel olarak akıl fikir imalatı işiyle uğraşan zümrenin mensupları toplumda çeşitli biçimlerde konuşuyorlar. Bir akademisyen, öğretmen olarak talebelerle... Bir dili de var. Bir türlü yazıyorlar, bilimsel makaleler ya da kitap yazıyorlar. Bunun da hitap ettiği belirli bir toplum kesiti var, onun da bir dili var. Tabii ayrı mecrası var. Son zamanlarda çoğalan bir mecra da işte medya; televizyonda görüş bildirerek ya da özellikle *Radikal, Yeni Yüzyıl* gibi Türkiye'de kibar gazetelerin akıl fikir sütunlarında yazılar yazarak, biraz daha geniş bir kitleye, "dün okudun mu?.." diye birbiriyle konuşabilecek olan bir gazete okuru. 19. yüzyıl gazete okuru gibi olmayan ama sonuçta biraz ona da benzeyen bir gazete zümresine hitap ediyoruz. Onun da ayrı bir dili var. Daha doğrusu bütün bu diller aynı da olabilir; ama artık özellikle etkili olmak istiyorsanız her mecraya göre ayrı bir dil var ve onu becermeniz ölçüsünde daha da iyi gidiyorsunuz. Hele ki en önemlisi televizyonda görünmek, hele hele orada daha da uzunca sözünüzün kesilmediği bir programda yer almak... Böyle bir teknoloji karşısındayız ve bence bütün bu akıl fikir işleriyle, yazı, çizi, söz işleriyle uğraşanlar bunlarla yüzleşmek zorunda artık. Ya kendini bunlardan birine, ona özel bir soyluluk atfederek kapatmak –tabii bunların soyluluk atfedilecek bir kısmı var, bazısına mümkün değil– ya bir tür popülerleşmek gibi tercihler yapmak, ya da çok-kişilikli olmak, çokdilli olmak gibi sorunlar var. Bunları böyle hafif dalga geçer bir edayla söyledim, niyetim o değildi. Bunun gerçekten bir sorun olduğunu düşünüyorum. Bununla nasıl baş edilecek, burada ne görüyoruz? Mesela topluma konuşmak diyorsun ya, belirli bir konudan bahsetmek, ama aynı şeyden

bahsederken nerede bahsettiğin, nasıl bahsettiğine bağlı olarak bana belirli bir farklılaşma gerekliymiş gibi geliyor. Ama şu karşımızda olan, geçerli olan diller, jargonlaştırmalar bana hiç demokratik gelmiyor, zihin açıcı gelmiyor, karışık, çetrefil durumlar için elverişli gelmiyor. Toplum bilimleriyle uğraşan, akıl fikir işleriyle uğraşan insanların topluma hitap etmek gibi bir derdi, yapısı vardır mutlaka. Bir şekilde bu olmak durumunda, fakat bu da artık eskisinden daha karmaşık bir hitap tarzı bence, daha çok-yönlü bir hitap...

AHMET ÇİĞDEM: Disiplinlerarası yaklaşıma geçmek istiyorum. Bu disiplinleri nasıl kurarsanız kurun, bir kere her disiplin kendi teorik nesnesini oluşturan, kendini haklılaştırmak üzere, işte gerçekliğin hepsini o teorik nesneye indirgeyen, işte ona ilişkin böyle teknikler geliştiren, çok katı bir şey oluyor. Ayrıca onları böyle bir araya getirdiğiniz zaman, dediğiniz gibi bunlar böyle çok eklemli, garip bir şey oluyor. Bir taraftan da şöyle bir şey var: Gerçekliğin değişen doğası dediğimiz şey de aslında hani tek tek böyle tekil bilimlerin kucaklayamayacağı, buna karşılık ancak bir tür çok disiplinlilikle kavrayabileceğimiz bir şey gibi geliyor. Mesela işte Simmel'e baktığımızda, ondan daha disiplinlerarası bir adam olur mu? Simmel'in altına kırk beş tane disiplin sokabilirsiniz. Ama Simmel'in böyle bir problematiği yoktu. Buradan da Mahmut'un bütünlüğe karşı kavga verelim, düşüncesine geliyorum. Aslında Simmel gibi adamları diri tutan şey, ya da bugün onları böylesi bir okumaya izin veren tarafları, aslında bir biçimde onların bütünlük arayışıdır.

Felsefe bölümü kapatılacakmış diye bir şey çıkıyor. Ha, bu piyasaya uyarlanabilme, piyasa açısından işlevsel kılınabilme özelliklerini hangi bilimsel girişim taşıyor sonuçta. Bu interdisipliner dediğimiz şeyler buna daha kolay uyarlanabilir çünkü. Bu işi yapan adamlar, bu iş böyle olsun diye yapmıyor olabilirler ama piyasanın diline tercüme edilebilen şeyler bunlar oluyor.

MEYDA YEĞENOĞLU: Niye interdisipliner zorunlu olarak piyasaya daha uygulanabilir diye düşünüyorsun?

AHMET ÇİĞDEM: Tercüme edilebilir olduğunu düşünüyorum...

MEYDA YEĞENOĞLU: Ben senin dediğin şeyden şöyle bir şey anlıyorum: Buna da yüzde yüz katılıyorum. Şimdi interdisipliner çalışma yapmak adına yapılan şey aslında benim çok da hoşlandığım bir şey değil, çünkü adeta bir disiplin yaratılıyor. Kurallarıyla, formatlarıyla vb... Benim dediğim şey disiplinin dışına çıkıp şimdiye kadar olmayan yeni bir disiplin yaratmaktan çok bizzat disiplinin içine girip, disiplinin içinde yapılması gereken bir şey disiplinlerarasılık. Yani farklı disiplinlerin aynı nesnelerin üzerinde konuşma çeşitliliğinden çok konuşulan nesneye yaklaşımları, varsayımları, yöntemleri vs. sorgulayan şimdiye kadar kendisiyle bir başka şey arasında kurulmuş karşıtlıkları altüst etmeye yarayacak bir şey diye düşünüyorum disiplinlerarasılığı.

ALİ ARTUN: Evet, ben biraz bu interdisiplinerlikle ilgili kafamın karıştığını söylemek üzereydim ki, Meyda birazcık, en azından kendi açısından aydınlattı. Hakikaten interdisipliner olmaktan, sosyal bilimleri pratiği içinde interdisipliner çalışmak, interdisipliner olmak ne anlama geliyor sorusunu sorduğumuzda ona sanki birkaç farklı cevap çıktı gibi geldi bütün bu konuşmalardan. Birisi Ahmet'in ve diğer arkadaşlarımızın vurguladığı. Aynı kişi, her tek sosyal bilimci birden fazla disiplinin bilgisine, metodolojisine, bakış açısına, argümanlarına sahip olmalı, uzmanı olmalı. O çerçevede hepsine hâkim olabilmeli ve bu hâkim olmanın verdiği zenginlikle çok daha bütünlüklü bakmalı. Belki gerçekliği, nesneyi daha iyi tanımlamalı türünde bir şey çıktı. Belki verilen örnekler bana bunu çağrıştırdı. Ve eskinin hani allame dediğimiz, hezarfen dediğimiz her şeye hâkim, Rönesans öncesi sanatçı, bilim adamı, astroloğu bir olan tipini hatırlattı.

Açıklık getirmek için bunları söylüyorum. Yanlış anladıysam lütfen düzeltin. Birincisi, böyle kendisi interdisipliner çalışan bir bilim adamı veya interdisiplinerlik tanımı benim kafamda şekillendi. Yani bir kişi birden fazla disipline hâkim olmalı, interdisipliner çalışma budur.

İkincisi, disiplinler olduğu yerde kalmalı. Her disiplin yine kendi oturmuş, metodolojisiyle belirlenmiş ve yine ne kadar "yapay da olsa gerçek" olan mevcut sınırlarının içinde kalmalı.

Ama bunları da mutlaklaştırmamalı. Bu sınırlar içinde iş yapan insanlar komşu disiplinlerin çalışanlarıyla, o disiplinlerde at koşturan insanlarla birlikte bir ekip çalışması şeklinde, yani iki alanın birlikte bakabileceği olayları problematize ederek bunlar üzerinde yoğunlaşmalı. Böyle ikinci bir tarz çıktı ortaya, interdisipliner çalışma dediğimizde. Yani farklı disiplinler olacak, onların ilgili kişileri bir araya gelecek ve ekip çalışması yapacaklar.

Bir üçüncü de belki belli belirsiz çıkıyor. Hayır, bunların her ikisi de gerekmez. Her disiplin kendi içinde bakış açısını ve metodolojisini zenginleştirmelidir. Yani belki o heterojen yapıyı göz önüne alarak kendini yeniden sorgulamalıdır. Diğerlerine çok fazla açılmadan, kendi içinde bunları yapmalı.

Bu üç tür interdisiplinerlik belirdi benim kafamda. Bunların hepsi geçerli mi, hangisinden istendik bir tarz olarak bahsedebiliriz? Mesela bunlar üzerine düşünülebilir. Bunlar benim kafamda oluşan şekiller. Yanlış olabilir. Çünkü "sosyal bilimleri açın" dediğimizde, bütün bu program içinde, çaba içinde herhalde önemli bir nokta bu, değil mi? İnterdisiplinerlik, disiplinler arasındaki sınırların meşruluğu ne kadar geçerli değil, nerede soruşturulması gerekli, nerede işbirliği yapılması gerekir çerçevesinde önemli bir problem gibi. Ama bu üç şeyi sanki aydınlatmamız, bunları değerlendirmemiz gerekir gibi geliyor bana.

TANIL BORA: Bu tartışmalarımızı sürdüreceğiz. Bugün için kapatmamız gerekiyor. Katıldığınız için hepinize teşekkür ediyorum.

—

Temmuz 1997
METİS EDEBİYAT

Dost Körpe
GÜNAH YİYEN
Öyküler

Güzelliğin neden kendi yansımasını görmek istediğini düşündün mü hiç? Aynalara verilen değerden mi dersin? Yoksa neyin gerçek olduğunun anlaşılması için mi?

Maddeden görüntüye, dönüşümden dönüşüme... Neyin doğru, neyin yanlış olduğunu bile bilmiyorsun, hiç bilemedin. Kafanı kurcalıyor... Kapıya doğru uzaklaşmak istiyorsun; bu odadan kaçıp gitmek istiyorsun. Hâlâ anlamıyor musun (beni umutsuzluğa sürüklüyorsun doğrusu), hâlâ anlamıyor musun, varolmayan bir şeyin yokolamayacağını? Ve sen, varolduğun konusunda ısrarlısın, öyle mi? Boşuna çırpınma kollarımın arasında; karşı koymak hiçbir işe yaramaz. Boşuna yalvarma bana, adımı da haykırma. O ismi taşıyan adam öldü artık, görmüyor musun? Ben Günah Yiyen'im.

METİS YAYINLARI
İpek Sokak no. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ VE KURAMLARI KAYNAKÇASI

1960-1995

Hazırlayan:
Şebnem Susam

Yaklaşık 1960-1995 yılları arasında edebiyat eleştirisi ve edebiyat kuramları üzerine yayınlanmış Türkçe telif ve çeviri yapıtları kapsayan bu kaynakçanın temel malzemesi, *Türkiye Makaleler Bibliografyası*'nın elli, UNESCO tarafından hazırlanan *Index Translationum*'un yirmi yedi cildinin ve çeşitli edebiyat, sanat ve kültür dergilerinin taranmasıyla, yaklaşık bir yıllık bir çalışma sonucunda elde edildi. Çıkış noktası, 1990 yılında Tuncay Birkan tarafından hazırlanıp Terry Eagleton'ın *Edebiyat Kuramı* adlı eserinin Türkçe çevirisine eklenen ve ağırlıklı olarak bu konuda yayınlanmış kitapları içeren değerli kaynakçaydı.

Elinizdeki kaynakça, çağdaş edebiyat kuramlarının Türkçe'deki gelişimi üzerine sürdürülen bir doktora çalışmasının yan ürünü olduğu, dolayısıyla eleştirel değil de betimleyici bir araştırmanın sonucunda ortaya çıktığı için bu konuda yazılmış ve çevrilmiş eserlerin olabildiğince çoğunu kapsama amacını güttü. Kaynakçaya dahil edilen metinlerin herhangi bir değerlendirilmesine gidilmedi. Bu sayede edebiyat eleştirisi ve kuramlarının Türkiye'de son otuz beş yılda nasıl bir değişim/gelişim gösterdiğini incelemek, belli uzmanlık alanlarında Türk okurlarına bugüne kadar sunulmuş çeşitli seçeneklere göz atmak, yeni çevirilere girişmeden önce mevcut çevirileri denetlemek isteyenlerin bu çalışmadan oldukça yararlanacaklarına inanıyorum.

Bu kaynakçada yabancı yazarların Türkçe'ye kazandırılmış yapıtlarının belli bir bütünlük içinde sunulması amaçlandı. Bu nedenle ilk bakışta edebiyatla ya da edebiyat eleştirisiyle hiç ilgili görünmeyen bazı yapıtlar da dahil edildi. Telif yapıtlarda ise daha kesin sınırlar belirlenmesine çalışıldı. Yine de gözden kaçırılmaması gereken bir nokta var: Günümüzde edebiyat eleştirisi ya da kuramları üzerine söylenenleri insan bilimleri alanındaki diğer çalışmalardan soyutlamak imkânsız. Bu kaynakçada yer alan yapıtların da zaman zaman felsefe, müzik, toplumbilim, budunbilim, ruhbilim, mimarlık, vb. gibi alanlara kaydıkları görülecektir. Sunulan bu geniş açının okurlar için daha aydınlatıcı olacağını umuyorum. Ayrıca, bu alandaki uygulamalara ilişkin bir görüş edinebilmek amacıyla, edebiyat kuramları ışığında gerçekleştirilmiş kimi edebiyat eleştirisi örneklerine ve yayınlanmış bulunan bazı kitapların eleştirilerine de yer verildi. Bu kararda yine Birkan'ın çalışması yol gösterici oldu.

Sayısız denetlemelere ve uzun araştırmalara karşın kaynakçada yer alan yapıt-

ların künyelerinde yine de eksiklere rastlanacaktır. Ender olarak yazar adları bile belirtilmemiş olsa da bu eksikler çoğunlukla kitapların yayın yerleri ve –alışılageldiği üzere– çeviri yapıtlarda çevirmen adları... Öte yandan çoğu kitabın ilk baskı tarihi de ne yazık ki belirlenemedi.

Aynı anda birden fazla yaklaşımı konu edinen yazıların fazlalığı, kimi yazarların sınıflandırılmaktan kaçınmaları gibi nedenlerle kaynakçanın sunuluşunda konu başlıklarına göre bir gruplandırmaya gidilmedi. Kitap ve makaleler yazar soyadlarına göre abecesel sıralandı, sırasıyla telif ve çeviri olarak ikiye ayrıldı.

Henüz ilk basımı yapılan bu kaynakçayı bu kısa önsöz aracılığıyla her türlü ekleme ve düzeltmeye açmak istiyorum. Böylece ilerki yıllarda bu alanda daha da sağlam ve geniş kapsamlı bir başvuru kaynağına sahip olabiliriz.

*

Kaynakçanın hazırlanması ve düzeltilmesi aşamalarında yardımlarını esirgemeyen Istanbul Pandora Kitabevi çalışanlarına, *Edebiyat ve Eleştiri* dergisi ile Yapı Kredi ve Metis Yayınlarının editörlerine teşekkürü bir borç biliyorum. Boğaziçi Üniversitesi Mütercim-Tercümanlık Bölümü öğretim görevlileri –özellikle Dr. Bülent Aksoy, Doç. Dr. Nedret Kuran Burçoğlu ve Prof. Dr. Saliha Paker– uzaktan da olsa her zaman en büyük destegi verdiler. Sağladıkları burslar sayesinde bu kaynakçaya zaman ayırmamı olası kılan Committee of Vice-Chancellors and Principals of England'a, University College London Graduate School'a ve University of London'a da teşekkür borçluyum.

Şebnem Susam

Kaynakçanın hazırlanmasında yararlanılan başlıca çalışmalar

Akatlı, Füsun, "Yapısalcılıkla İlgili Türkçe Kaynaklar", *Yapısalcılık*, Jean Piaget, çev. Füsun Akatlı, Ankara: Dost, 1982, s. 143-144

Bezirci, Asım, "Yapısalcılık için Kaynakça", *Varlık*, 50(914), Kasım 1983, s.35-37

Birkan, Tuncay, "Seçilmiş Bibliografya", *Edebiyat Kuramı*, Terry Eagleton, çev. Esen Tarım, İstanbul: Ayrıntı, 1990, s. 244-256

Darcan, Seda, "Feminist Kuram, Kadın Araştırmaları ve 'Kadın' Konulu Genel Yayınların Kapsamında Türkçe'ye Çevrilmiş Kitap ve Makalelerin Kaynakçası: 1990-1994" ve "Yapısalcılık-Ötesi Üzerine Türkçe'ye Çevrilmiş Kitap ve Makalelerin Kaynakçası: 1990-1994", yayınlanmamış lisans projesi, 1995

Index Translationum: International Bibliography of Translations, Paris: UNESCO, 1962-1986

Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: Cem, 1975

Rifat, Mehmet, "Türkçe'de Başlıca Göstergebilim Kitapları", *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul: Simavi, 1992

—— (der.), "Açıklamalı Dilbilim ve Göstergebilim Kaynakçası", *Yazko Çeviri*, 2(10), Ocak 1983, s. i-xxxix, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 129-131

Türkiye Makaleler Bibliografyası, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı, 1952-1991

TÜRKÇE YAPITLAR

Abacı, Tahir, "Edebiyata Komşu Alanlardan Bakma", *Adam Sanat* 16, Mart 1987, s. 78-79

—— "Öncülük ve Ustalık Üzerine", *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 107

Acar, Mehmet, "İkna Etme Estetiği ve Brecht", *Mimesis: Tiyatro/Çeviri Araştırma Dergisi* 1, Ocak 1989, s. 121-124

Acar, Semih, "Roman Kavramlarını Tartışmak", *Yeni Düşün* 17, Mart 1988, s. 77-79

Acarlar, Erdoğan, "Edebiyat ve Bilimde 'İnsan Açısı'", *Türk Dili*, 18(201), Haziran 1968, s. 353-354

Adanır, Oğuz, "*Anlatı Yerlemleri*'ne Bir Yaklaşım" [Tahsin Yücel'in aynı adlı eseri üzerine], *Türk Dili*, 44(361), Ocak 1982, s. 57-60

—— "Türk Sinemasında ya da Türk Toplumsal Yaşamında 'İçerik' Sorunu", *Defter* 8, Şubat/Mart 1989, s. 22

—— "Türk Sinemasında ya da Türk Toplumsal Yaşamında 'İçerik' Sorunu II", *Defter* 9, Nisan/Mayıs 1989, s. 111

—— "Osmanlı'dan Günümüz Türkiyesi'ne 'Sanat'ta İçerik Simülasyonu", *Defter* 10, Haziran/Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1989, s. 130

Ağıl, Nazmi, "William Blake'in 'Kaplan' Şiiri: Bir Yapıbozuculuk Uygulaması", *Kuram* 4, Ocak 1994, s. 42

Ahıska, Meltem, "Homo-Sexualis Üzerine Bir Söyleşi", *Defter* 1, Ekim/Kasım 1987, s. 125

—— "S Henüz P Değil", *Defter* 3, Şubat/Mart 1988, s. 69

—— "Teyzeniz Olur", *Defter* 5, Haziran/Temmuz/Ağustos/Eylül 1988, s. 58

—— "Kültürün Değeri", *Defter* 8, Şubat/Mart 1989, s. 7

Ak, Filiz, "Tıp Öğretiminin Göstergebilim Açısından İrdelenmesi", *Çağdaş Türk Dili*, 4(41), Temmuz 1991, s. 200-202

Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: Remzi, [?]

Akatlı, Füsun, "Eleştiri Denince", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 73-74

—— "Felsefe Işığında Sanat Yapıtının Değerlendirilmesi", [Füsun Altıok adıyla] *Türk Dili*, 34(300), Eylül 1976, s. 388-396

—— *Niçin Diyalektik* [Füsun Altıok adıyla], İstanbul: Çağdaş, 1977

—— "*Bitmeyen Aşk* ve Anlatıcı Sorununa Yeni Bir Yaklaşım", *Hürriyet Gösteri* 69, Ağustos 1986, s. 27-29

—— *Zamansız Yazılar*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993

—— *Edebiyat Defteri*, İstanbul: AFA, [?]

Akay, Ali, "Metinleri Doğru Okumaya Bir Çağrı", *Defter* 9, Nisan-Mayıs 1989, s. 142

—— "Postmodern Konumdaki Filozoflar", *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 22

—— İhsan Bilgin, Orhan Koçak, İskender Savaşır, "Çelişki ve Fark: Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi", *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 82

Akay, İhsan, "Edebiyat Nedir?", *Varlık*, 25(468), Aralık 1957, s. 7

Akcan, Esra, "Geçmişte Kaldığı Çağda Sanat Yapıtı", *Defter* 25, Sonbahar 1995

Akerson, Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş*, İstanbul: Alan, 1987

Akın, Gülten, "Şiir Dilinde Yapı Araştırması: Ahmet Haşim", *Türk Dili*, 28(263), Ağustos 1973, s. 296-301

—— "Kadın Yaratıcılığında Kadınca Duyarlığa Hayır, İnsanca Duyarlığa Evet", *Türk Dili*, 36(315), Aralık 1977, s. 582-586

Akman, A. Haşim, "Dadacılıktan Sosyalist Gerçekçiliğe Aragon", *Yeni Düşün* 42, Ekim 1987, s. 44-48

Aksal, Sabahattin Kudret, "Eleştiri Üstüne", *Türk Dili*, 20 (213), Haziran 1969, s. 222-230

Aksoy, Bülent, "Müzik Neyi Anlatır?", *Defter* 2, Aralık 1987-Ocak 1988, s. 140

—— ve Nazan Aksoy, "Rus Biçimciliği Üstüne Bir Ön Çalışmanın Notları", *Toplum ve Bilim* 31/39, Güz 1985-Güz 1987, s. 59-77

—— —— "Şklovski'nin Makalesi ile Biçimci Yöntem Üzerine", *Defter* 5, Haziran-Eylül 1988, s. 170-176

Aksoy, Hüsnü, "*Edebiyat Bilimi* Üstüne" [G. N. Pospelov'un aynı adlı eseri üzerine], *Varlık*, 52(928), Ocak 1985, s. 36-37

Aksoy, Nazan, "20. Yüzyıl Edebiyat Eleştirisine Kısa Bir Bakış", *Kuram* 3, Eylül 1993, s. 88

—— ve Bülent Aksoy, "'Cinsel Devrim' Döneminde Cinsel Karşı-Devrimci Bir Yazar: Iris Murdoch", *Defter* 4, Nisan/Mayıs 1988, s. 121

Aksoy, Ekrem, "Yazın ile Felsefenin Eylemde Buluşması: Varoluşçuluk", *Türk Dili* 349, Ocak 1981, s. 314-334

Aktaş, Şerif, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Akçağ, [?]

—— "Edebi Eserde Yapı Meselesi 1-2", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7(18/19), Ağustos-Eylül 1980, s. 31-37; 7(20/22), Ekim-Aralık 1980, s. 39-45

Aktulum, Kubilay, "Roland Barthes ve Fotoğraf", *Edebiyat ve Eleştiri* 23/24, Ocak-Şubat-Mart-Nisan 1996, s. 3-8

Aktunç, Hulki, "Dilin Yarılışı", *Defter* 11, Kasım/Ocak 1990, s. 7

Aktürel, Teoman, "Sanat ve Politika İlişkileri", *Milliyet Sanat* 151, Eylül 1986, s. 8-9

—— "Göstergebilim Nedir, Ne Değildir?", *Milliyet Sanat* 154, Ekim 1986, s. 35-36

—— "Bir Başucu Yapıtı: Bertolt Brecht'in *Sanat Üzerine Yazılar*'ının Eleştirisi", *Milliyet Sanat* 200, Eylül 1988, s. 47-48

Alkan, Erdoğan, "Toplumsal Değişmeler ve Edebiyat Akımları: Eleştirel Gerçekçilik", *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 10, Ocak 1985, s. 76-77

Alptekin, Turan, "*Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* Dolayısıyla" [Berna Moran'ın aynı adlı eseri üzerine], *Hürriyet Gösteri* 127, Haziran 1991, s. 40-41

Altınok, İsmail, "Yazın ve Sanatta Başlıca Yozlaşma Çizgileri" [Boris Suşkov'un *Gerçekçiliğin Tarihi* adlı eseri üzerine], *Bilim ve Sanat* 5, Mayıs 1981, s. 40-42

Altıok, Füsun, bkz. Akatlı, Füsun

Altıok, Metin, "Duyarlılık Düşmanlığı ya da Yoz Gerçekçilik Üzerine", *Köken* 1, Mart 1974, s. 10-13

----- "Yapısalcılık Üstüne", *Yeni A*, No. 24, Mart 1974, s. 16
And, Metin, "Bizde Edebî Tenkitçinin İşi", *Forum*, 5(56), Temmuz 1956, s. 21-22
Andaç, Feridun, "Eleştirmek", *Varlık*, 56(988), Ocak 1989, s. 30-31
----- "Yaşam Gerçeğinden Roman Gerçeğine", *Yeni Düşün* 29, Mart 1989, s. 55-58
----- *Yazınsal Gerçekliğin Boyutları*, Ankara: Ümit, 1996
Anday, Melih Cevdet, "Bilimleri Sarsan Yeni Bir Görüş: Yapısalcılık", *Yeni Edebiyat* 7, Mayıs 1970, s. 6
—— "Sanatın Vazgeçilmezliği Üzerine Bir Söyleşi", *Tan Edebiyat Yıllığı*, 1982
----- ve Orhan Koçak, "Melih Cevdet'le Söyleşi", *Defter* 10, Haziran/Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1989, s. 81
Arda, Zeki Cemil, "Edebiyatta Motif Araştırmaları", *Fikir ve Sanatta Hareket* 55, Temmuz 1970, s. 20-23
Arısoy, Süleyman, "Folklor ve Sanatta Freudism ve Neo-Freudism", *Türk Folkloru Araştırmaları*, 14(285), Nisan 1973, s. 6605-6607
Armağan, Mustafa, "Toşihiko İzutsu'nun Semantik Çözümleme Yöntemi", *Yönelişler*, 4(39), Mart 1985, s. 36-46
Arman, Ahmet, "Toplumcu Gözle Şiir", *Yelken* 97, Mart 1965, s. 18-19
Aruoba, Oruç, "Söylemin Berisi", *Tan* 3/4, Temmuz-Ağustos 1982, s. 23-41
----- (der. ve çev.), "Foucault'nun 'Kavramlarından 'İktidar' ve 'Bilgi'", *Tan*, 3/4, Temmuz-Ağustos 1982, s. 84-92
----- "Berlin Üzerinde Gökyüzü: Cennetten İnen Melek", *Defter* 10, Haziran/Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1989, s. 122
Ataç, Nurullah, "Gene Eleştirme", *Varlık*, 27(522), Mart 1960, s. 5
Ataseven, Haluk Şevket, "Tiyatronun Temel Göstergeleri: Dans, Müzik, Şiir", *Adam Sanat* 17, Nisan 1987, s. 70-73
Atay, N., A. Göktürk, N. Gündeş (Güz), M. Rifat, B Vardar, T. Yücel, ve diğ., "Göstergebilim Sorunları", *Dilbilim* 3, 1978, s. 249-260
Atayman, Veysel, "*Okuma Uğraşı* Üzerine" [Akşit Göktürk'ün aynı adlı eseri üzerine], *Varlık*, 48(887), Ağustos 1981, s. 9-10; 48(889), Ekim 1981, s. 24
----- "Brecht ve Doğa Bilimleri", *Varlık*, 50(911), Ağustos 1983, s. 23-24
----- "Yapısalcılıktan Çıkış 1-2", *Varlık*, 50(913), Ekim 1983, s. 25-28; 50(914), Kasım 1983, s. 18-19
----- "Brecht ve Toplumcu Gerçekçilik Tartışması", *Varlık*, 51(917), Şubat 1984, s. 15-18
—— (der. ve çev.), "Ruhçözümleme Kuramı ve Uzantıları", *Varlık*, 53(938), Kasım 1985, s. 6-7
—— "Bir Şiir Kuramcısının Hezeyanları", *Varlık*, 55(947), Ağustos 1986, s. 16
----- "Roman Eleştirisinin İlkeleri 1-2-3", *Varlık*, 55(948), Eylül 1986, s. 10-11; 55(949), Ekim 1986, s. 8-9; 55 (950), Kasım 1986, s. 20-21
----- "Estetik İşlev mi, Kullanım Değeri mi?", *Varlık*, 55 (964), Ocak 1988, s. 3-4
----- "*Edebiyat Dersleri*'nden Alınmaması Gereken Dersler" [Vladimir Nabokov'un aynı adlı eseri üzerine], *Varlık*, 55(969), Haziran 1988, s. 6-7
—— "Kafka mı, Lukács mı? 1-2" *Kavram*, 1(1), Mayıs 1989, s. 22-25; 1(2), Haziran 1989, s. 27-29
—— "Marksist Toplum Analizinden Estetiğin Sorunlarına", *Kavram*, 1(5), Eylül 1989, s. 38-41
Atbaşoğlu, Cem, "*Aşkın Celladı*: Yalom'un Psikoterapi Hikâyeleri", *Defter* 24, Yaz 1995
Ateş, Ömer, "Siyasal Şiirden Toplumcu Şiire", *Varlık*, 54 (946), Temmuz 1986, s. 14-15
—— "Eleştiride Yöntem ve İki Eleştirmen", *Varlık*, 55(948), Eylül 1986, s. 4-7
—— "Romanı Roman Gibi Okumak [Ahmet Altan'ın *Sudaki İz* adlı romanı üzerine]", *Varlık*, 55(949), Ekim 1986, s. 9-10
—— "Türk Romanında Biçim ve İdeoloji: Siyasallaşma", *Varlık*, 57(999), Aralık 1990, s. 12-13
Atilla, Ömer, "Eleştirmecinin Asıl Sıkıntısı", *Hisar*, 5(8), Ağustos 1964, s. 18-19
Avcı, Nabi ve Akın Atauz, Ruşen Çakır, Sina Eren, Deniz Gürsel ve İskender Savaşır, "Bir Sorun Olarak Yerellik ve Muhalefet", Söyleşi, *Defter* 3, Şubat/Mart 1988, s. 124
Ayaz, Yaşar, "Dilin Estetik İşlevi: Edebiyat, Dil ve Düşünce Kavşağı", *Varlık*, 56(991), Nisan 1990, s. 11-13
Ayda, Adile, "Sanat ve Psikanaliz", *Hisar*, 16(155), Kasım 1976, s. 3-4
----- "Edebiyatın Biyolojik Tarifi", *Türk Edebiyatı* 206, Aralık 1990, s. 23-24
Aydın, Mehmet, *Ne Yazıyor Bu Kadınlar: Osmanlıdan Günümüze Kadın...*, [?]: İlke, 1995
Aydoğanoğlu, Musa, "Bertolt Brecht ve Sanata Diyalektik Yaklaşım", *Yarın* 60, Ağustos 1986, s. 21
Aytaç, Gürsel, "Türkiye'de Roman Eleştirisine Eleştirici Bir Bakış", *Yazko Edebiyat*, 6(37), Kasım 1983, s. 24-25
—— "Günümüz Türk Romanında 'Gerçeklik' ve 'Gerçekçilik'", *Çağdaş Eleştiri*, 4(5), Mayıs 1985, s. 16-21
----- "20. Yüzyıl Eleştiri Akımları", *4 Eylül Ortak Kitap* 2, Mayıs 1986, s. 1-16
----- "Gerçek ve Kurmaca: Thomas Mann'ın *Venedik'te Ölüm*'ü", *Argos*, 2(17), Ocak 1990, s. 146-147
—— *Çağdaş Türk Romanı Üzerine İncelemeler*, Ankara: Gündoğan, 1990
----- *Edebiyat Yazıları I-II-III*, Ankara: Gündoğan, 1990-1991-1995
—— "Eleştiri Üzerine", *Milli Kültür* 85, Haziran 1991, s. 50-51
—— "Eleştirmenin Konumu", *Çağdaş Türk Dili*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 414-416
Ayvazoğlu, Beşir, "Divan Şiirinin Estetiğine Giriş 1-3", *Divan Özel Sayı*, 1(1), Kasım 1978, s. 15-16; 1(2), Aralık 1978, s. 11-12; 1(2), Ocak 1979, s. 13-14
—— "Gerçekçilik Üzerine Bazı Düşünceler 1-2", *Milli Eğitim ve Kültür*, 3(9), Nisan 1981, s. 70-73; 3(12), Ekim 1981, s. 65-70
----- "İslam Sanatlarında Gerçekliğin Kavranışı", *Fikir ve Sanatta Hareket* 24, Eylül 1981, s. 3-22
—— ve Cem Behar, İskender Savaşır, Semih Sökmen, "Müzik ve Cumhuriyet", Söyleşi, *Defter* 22, Sonbahar 1994
Balaban, Memduh, "Yazar ile Okur", *Varlık*, 29(560), Ekim 1961, s. 6
Baltacıoğlu, Şahmeran, "Edebî Tenkid", *Pinar*, 8(10/11), Kasım-Aralık 1968, s. 4-6
Barın, Nasuh, "Adorno ve 'Gelenek Üstüne'", *Tan* 2, Haziran 1982, s. 87-89
Başaran, Melih, "'Uluslararası Durumcu' Eylemi Anımsamak", *Defter* 4, Nisan/Mayıs 1988, s. 73
—— "Kıymet'i Tarih / Kıyamet'i Tarih", *Defter* 5, Haziran-Eylül 1988, s. 20
—— *Ve Niçin (Yine) Felsefe - Yapıçözümler*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
Başcıllar, Seyfettin, "Eleştiri ve Eleştirimiz", *Türk Dili*, 37

(316), Ocak 1978, s. 76-78
Batur, Enis, "Eleştirel Bir Yöntem İçin Araştırmalar", *Soyut* 92, Haziran 1976
---- "Serüven Anlatısı ve Anlatının Serüvenleri", *Türk Dili*, 37(316), Ocak 1978, s. 49-52
---- "Eleştiri, Kuram, Öte Dil, Yapıntı", *Yazı* 1, 1978, s. 108
—— "Dilsel Üretim Olarak Okuma", *Oluşum*, Mayıs 1978
—— "Anlatı Çözümlemesine Kuramsal Bir Yaklaşım", *Dilbilim* 4, 1979, s. 132-146
---- "Eğretileme: Felsefe ile Şiir Arasında Anlatım Köprüsü", *Papirüs* 1, 1980, s. 47-51
—— *Tahta Troya*, İstanbul: Yazko, 1981
—— "Düş Teknisyenleri, Teknik Düşçüler", *Çağdaş Eleştiri*, 1(3), Mayıs 1982, s. 22-24
---- "Yeniden-üretimde Metinlerarası İlişkilerin Yeri", *Tan* 1, Mayıs 1982, s. 22-30
—— "Foucault'nun Getirdiği Alternatif", *Milliyet Sanat* 100, Temmuz 1984, s. 16-17
---- "Foucault ve Sanat", *Hürriyet Gösteri* 45, Ağustos 1984, s. 42,98
---- "Usulsüz Bir Tarih Kuramı: Velimir Hlebnikov'un Felsefesi Üzerine", *Tarih ve Toplum* 18, Haziran 1985, s. 42-43
---- "Michel Foucault: Bir Çerçeveleme Denemesi", *Alternatif Aydın*, İstanbul: Hil, 1985
—— *Babil Yazıları*, İstanbul: AFA, 1986
---- *Estetik Ütopya*, İstanbul: BFS, 1987
---- "Tahsin Yücel ve 'Vasat'ın Saldırısı", *Hürriyet Gösteri* 121, Aralık 1990, s. 21-23
—— "Yazboz, Graphomanie'ye Dair", *Defter* 17, Ağustos-Aralık 1991, s. 40-51
---- *Yazının Ucu*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
---- *Şiir ve İdeoloji: Çağdaş Batı Yazını Üzerine Denemeler*, İstanbul: Mitos, 1993
---- "Duvar", *Kuram* 7, Ocak 1995, s. 71
---- *E/Babil Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi, 1995
---- (der.) *Modernizmin Serüveni 1-2-3*, İstanbul: Yapı Kredi, 1996 [baskıda]
Batur, Selâhattin, "Freud'un Ötesi", *Türk Dili*, 20(215), Ağustos 1969, s. 651-655
Baypınar, Yüksel, "'Yığın Edebiyatı' Kavramı Üzerine", *Milli Kültür* 47, Aralık 1984, s. 64-67
Bayrav, Süheyla, "Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi", *Dilbilim* 1, 1976, s. 45-69
---- *Filolojinin Oluşumu, Çağdaş Dilbilim-Eleştiri Sorunları*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1976
—— "*Gülün Adı*: Göstergelerden İçeriğe", *Dilbilim* 8, 1989, s. 23-36
---- "Eleştiride Yöntem Arayışları", *Dilbilim* 9, 1990, s. 25-42
Bayrav, Süheyla, Nükhet Gündeş, Gül Işık, Sema Rifat Güzelşen, "Göstergebilimsel Uygulamalar", *Dilbilim* 1, 1976, s. 72-115
Behramoğlu, Ataol, "Organik Şiir", *Adam Sanat* 30, Mayıs 1988, s. 21-22
Belge, Murat, "Metin İncelemesi Üstüne", *Türk Edebiyatı*, 1967, s. 240-246
—— "Divan Edebiyatı ve Metin Eleştirisinde Yöntem", *Yeni Dergi*, 3(36), Eylül 1967, s. 215-224
—— "Marksizm ve Yapısalcılık", *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 16-29
---- "Michel Foucault ve Las Meninas", *Tan Özel Sayı* 3/4, Temmuz-Ağustos 1982, s. 52-55
---- *Tarihten Güncelliğe*, İstanbul: Alan, 1983
---- "Tarihi Roman Üzerine Bir Söyleşi", *Argos* 3, Kasım 1988, s. 176-178
—— *Marksist Estetik*, İstanbul: BFS, 1989
---- *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İstanbul: Yapı Kredi, 1994
Bener, Erhan, "Eleştiri Devrimi", *Çağdaş Türk Dili*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 385-389
Berfe, Süreyya, "Melih Cevdet Anday'ı Okumayın", *Defter* 10, Haziran/Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1989, s. 89
Berk, İlhan, "Eleştiride Ölçü", *Yeni Ufuklar*, 13(153), Ocak 1965, s. 18-22
---- ve Orhan Koçak, İskender Savaşır, "İlhan Berk'le Söyleşi", *Defter* 19, Kış 1992, s. 135
Berk, Nurullah, "Tenkit Ahlakımız", *Varlık*, 27(508), Ağustos 1959, s. 10-11
—— "Eleştirimiz Üstüne Notlar", *Varlık*, 38(766), Temmuz 1971, s. 6-7
---- "Eleştiri Üzerine Acı Düşünceler", *Varlık*, 42(819), Aralık 1975, s. 10-11
Berkman, Bülent, (der.), "50. Ölüm Yılında Freud ve Psikanaliz", *Milliyet Sanat* 226, Ekim 1989, s. 2-3
Beykal, Canan, "Artık Kuramsız Sanat Yok", *Hürriyet Gösteri* 94, Eylül 1988, s. 90-92
Bezirci, Asım, *Çok Kapılı Oda*, İstanbul: Ataç, 1961
—— "Bilimden Yana", *Türk Dili*, 11(126), Mart 1962, s. 375-377
—— "Eleştiride Zaman", *Ataç*, 1(3), Temmuz 1962, s. 8-9
—— "Eleştiride Konu", *Ataç*, 1(5), Eylül 1962, s. 10-11
—— *Bilimden Yana*, İstanbul: Oluş, 1963
—— "Yara Deşildikten Sonra: Şiirin Okurdan Kopmuşluğu", *Yeni Dergi*, 3(36), Eylül 1967, s. 208-215
—— "Eleştiride Yapısalcılık", *Yazko Edebiyat*, 2(12), Ekim 1981, s. 99-104; 2(13), Kasım 1981, s. 85-89; *Tan Edebiyat Yıllığı*, 1982, s. 305-312
---- "Baykuşun Gözü", *Varlık*, 50 (907), Nisan 1983, s. 11
---- "Eleştiride Yargı ve Çözümleme", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 69-70
—— *Sosyalizme Doğru*, İstanbul: Yön, 1989
---- "Sekterlik ve Sosyalist Gerçekçilik", *Çağdaş Türk Dili*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 417-419
---- *Edebiyat Bahçesinde*, İstanbul: Damar, 1992
Bilen, Mehmet Yaşar, "Nasıl Eleştiri?", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 78
Bilgegil, M. Kaya, "Edebiyat Kelimesi ve Türkçe'de Aldığı Anlamlara Genel Bir Bakış", *Gazi Eğitim Enstitüsü Araştırma ve İncelemeleri* 2, Mart 1962, s. 72-87
—— "Edebiyat Bilgi ve Teorileri", *1. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 1(12), 1980, s. 1-64
Bilgin, Françoise ve Nuri Bilgin, "Bir Elbise Söylemi Üstüne Semiolojik ve Sosyal Psikolojik Düşünceler", *Seminer* 2/3, Aralık 1983-Ocak 1984, s. 176-195
Bilgin, Vedat, "Toplumların Edebiyatları ve Bunalım Dönemlerinde Edebiyatın Fonksiyonları", *Divan*, 1(2), Aralık 1978, s. 13-15
Bilkan, Ali Fuat, "Divan Edebiyatında Tenkit", *Türk Edebiyatı* 181, Kasım 1988, s. 61-63; *Milli Kültür* 54, Ekim 1986, s. 10-13
—— "Marksist Sanat ve Edebiyat Üzerine", *Türk Yurdu*, 10 (32), Nisan 1990, s. 52-53
---- "Şiir Tenkidine Dair", *Türk Edebiyatı* 214, Ağustos 1991, s. 31-32
Bill, Aydın Z., "Sanat ve Psikanaliz", *Tıbbiyeli*, 2(1), Ocak-Şubat 1955, s. 44-49
Binyazar, Adnan, "Sartre'a Göre Edebiyatçının Sorumluluğu", *Cep Dergisi*, 1(7), Mayıs 1967, s. 78-84
—— *Toplum ve Edebiyat*, İstanbul: Sinan, 1972

----- "Cumhuriyet Döneminde Eleştiri ve Deneme", *Türk Dili*, 29(266), Aralık 1973, s. 132-148
Binzet, A. Celâl, "Politika Sarmalındaki Sanat", *Adam Sanat* 44, Temmuz 1989, s. 30-35
---- "Eleştiride Boyut", *Adam Sanat* 68, Temmuz 1991, s. 48-51
Birkan, Tuncay, "Politik Bir Tercih: Psikolojiye Karşı, Edebiyattan Yana", *Gergedan* 8, Ekim 1987
Birkiye, Atilla, "Yıllar Önce Yazılanlar ve Roman 'Kuramı'", *Yazko Edebiyat*, 6(37), Kasım 1983, s. 122-127
---- "Politikasız Edebiyat ya da Noktalanmış Gerçekçilik", *Varlık*, 55(947), Ağustos 1986, s. 9-10
----- *Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru*, İstanbul: Varlık, [?]
Boran, Behice, "Sanatın Sosyal Şartları ve Roman", *Yeni Düşün* 43, Kasım 1987, s. 3-6
Bozarslan, Hamit, "İsmet Özel Üzerine", *Defter* 15, Aralık/Ocak/Şubat/Mart 1990, s. 91
Bozkurt, Nejat, "Hegel'in Estetiği ve Şiir Kuramı", *Felsefe Arkivi* 24, 1984, s. 169-211
—— "Michel Foucault Felsefesinin Bazı Temel Kavramları", *Defter* 4, Nisan-Mayıs 1988, s. 39-50
----- "Michel Foucault ve Thomas Kuhn'un 'Episteme' ile 'Paradigma' Kavramlarına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Seminer Felsefe Özel Sayısı* 6, 1989, s. 337-348
Budak, Selçuk, "Ruh Sağlığı ve Edebiyat", *Edebiyat ve Eleştiri* 6/7, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1993, s. 28
Bumin, Tülin, "Hegel'de Köle-Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar", *Defter* 6, Ekim/Kasım 1988, s. 30
Burdurlu, İbrahim Zeki, "Edebiyatta Gerçek", *Hisar*, 2(42), Ekim 1953, s. 4,15
Büker, Seçil, "Lotman Üzerine", *Adam Sanat* 14, Ocak 1987, s. 76-79
Büker, Nalân, "Eleştirinin Amacı, Yöntemleri ve Eleştiri Sistemleri", *Kurgu (Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Yüksekokulu Dergisi)* 9, Aralık 1991, s. 267-280
Canberk, Eray, "Sartre ve Edebiyat Anlayışı", *Yelken* 79, Eylül 1963, s. 10-12
Cansever, Gökçe, *İçimdeki Ben - Freud Görüşünün Açıklanması*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1976
Celkan, Gül, "Amerika'da Edebî Tenkid", *Töre*, 11(123), Ağustos 1981, s. 31-34
Cemal, Ahmet, "Çağdaş Bir Serüven: Walter Benjamin", *Gösteri*, 1(4), Mart 1981, s. 54-55
—— "Canetti'nin Eserleri Üzerine", *Hürriyet Gösteri* 43, Haziran 1984, s. 24-25
----- "George Lukács ve Beş Evresi", *Hürriyet Gösteri* 57, Ağustos 1985, s. 4-5
----- "Eleştirel Yaklaşım ve Bilgi Temeli", *Hürriyet Gösteri* 90, Mayıs 1988, s. 32-33
Cengizhan, Gökhan, "Bunalım Edebiyatı", *Edebiyat ve Eleştiri* 6/7, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1993, s. 6
—— "Terry Eagleton'ın M. Fuat Üzerine Yazdıkları", *Edebiyat ve Eleştiri* 8, Mayıs-Haziran 1993
—— "Popüler Edebiyat Tarihi I-II", *Edebiyat ve Eleştiri* 10, Eylül/Ekim 1993; 11, Kasım/Aralık 1993
Cılızoğlu, Seçkin Selvi, "Psikanaliz ve Tiyatro", *Milliyet Sanat* 226, Ekim 1989, s. 10-12
Cömert, Bedrettin, "Sanatta Biçim ve İçerik İlişkisi", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 1(2), 1978, s. 7-11
----- "Genel Dilbilim ve Şiir Değerlendirmesi", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 1(2), 1978
----- *Croce'nin Estetiği*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979
----- *Eleştiriye Beş Kala*, [?]: Ayko, 1981
—— *Sanat-Edebiyat Üzerine*, İstanbul: Damar, [?]
Cöntürk, Hüseyin, "Edebiyat Eleştirmesi ve Matematik İstatistik", *Varlık* 415, Şubat 1955, s. 26
—— "Eleştirmede Terim, Tanım ve Sonuç", *Türk Dili*, 5(59), Ağustos 1956, s. 680-682
—— "Eleştirmede Yapıtın Kendisi", *Yeni Ufuklar*, 5(37), Ekim 1956, s. 667-670
—— "Edebiyat Gücü, Eleştirme Gücü", *Forum*, 9(98), Nisan 1958, s. 22-23
—— "İkinci Yeni ve Eleştirmeciler", *Yeditepe*, 10(21), Mart 1960, s. 8-9
—— "Biyografya, Psikoloji ve Edebiyat", *Yeni Ufuklar*, 1(2), Nisan 1960, s. 75-77
Çakır, Serpil ve Necla Akgökçe, (yay. haz.) *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, İstanbul: Sel, 1996
Çalışlar, Aziz, "Gerçekçilikle İlgili Karşı Düşünceler Üstüne", *Bilim ve Sanat* 4, Nisan 1981, s. 27-30
—— "Sanata Bilimsel Yaklaşım", *Bilim ve Sanat* 8, Ağustos 1981, s. 6-8
—— "Estetikte Gelişmeler ve Estetik Yazıları", *Yazko Çeviri*, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 57-63
—— "Mikhail Mikhailovich Bakhtin", *Yazko Çeviri*, 2(12), Mayıs-Haziran 1983, s. 62-63
—— "Yapısalcılık: Status Quo İdeolojisi", *Varlık*, 50(914), Kasım 1983, s. 21-25
—— "Gerçekçilik Estetiği", *Varlık*, 51(917), Şubat 1984, s. 9-14
—— "Galilei'nin Verdiği Dersler 1-2", *Varlık*, 51(919), Nisan 1984, s. 4-7; 51(920), Mayıs 1984, s. 3-7
—— (der.), *Estetik Yazıları*, İstanbul: Varlık, 1985
—— "Edebiyat Estetiği Üstüne", *Varlık*, 52(928), Ocak 1985, s. 13-16
—— "Maddeci Estetik ve Sanat Kuramı ile Toplumcu Gerçekçiliğe Doğru Bir Bakış 1-4", *Varlık*, 52(929), Şubat 1985, s. 3-9; 52(930), Mart 1985, s. 3-12; 52(931), Nisan 1985, s. 3-11; 52(932), Mayıs 1985, s. 3-9
—— "Maddeci-Gerçekçi Eleştiri", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 74-75
—— *Gerçekçilik Estetiği*, İstanbul: De, [?]
Çalkıvık, A. Süha, "*Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*" [Martin Jay'in aynı adlı eseri üzerine], *Argos*, 2(19), Mart 1990, s. 161-162
Çebi, A. Kerem, "Brecht Estetiğine Yönelik Sorular", *Edebiyat ve Eleştiri* 6/7, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1993, s. 16
—— "Barthes'ın Yeni Eleştiri İçindeki Yeri", *Edebiyat ve Eleştiri* 12/13, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1994, s. 22
—— "İki Yazma Okuma Pratiği", *Edebiyat ve Eleştiri* 14, Mayıs/Haziran 1994, s. 30
Çetinkaya, Hüsamettin, "Yazınsal Eleştiri Üzerine", *Yarın* 26, Ekim 1983, s. 15
—— "Yöntem Üzerine", *Edebiyat Dostları* 1, Mayıs 1987
—— "Olumsuz Şiir", *Edebiyat Dostları* 2, Haziran 1987
—— "Eleştiride Münekkidlik ya da Muhakkiklik", *Edebiyat Dostları* 5, Eylül 1987
—— "Kavramlarımız ve Nüanslar", *Edebiyat Dostları* 8, Aralık 1987
—— "Yansıtma Kuramı Felsefidir", *Edebiyat Dostları* 12, Nisan 1988
—— "Yaratmak ve Üretmek", *Edebiyat Dostları* 15, Temmuz 1988
—— "Gramsci Haksız Çıksın", *Edebiyat ve Eleştiri* 14, Mart/Nisan 1992, s. 42
Çınarlı, Mehmet, "'Toplumcu' Edebiyatın Topluma Faydası", *Hisar*, 6(25), Ocak 1966, s. 5-6
Çolak, Veysel, "Şiir ile Öykünün Arakesidi", *Edebiyat ve*

Eleştiri 18, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1995, s. 12
—— "Konum, Duruş, Şiir", *Edebiyat ve Eleştiri* 19/20, Mayıs/Haziran/Temmuz/Ağustos 1995, s. 2
Dal, Güney, "Postmodern Roman ya da Roman Oynamak", *Hürriyet Gösteri* 86, Ocak 1988, s. 31-35
Değirmencioğlu, M. Coşkun, "Eleştiri ve Entellektüel", *Milli Kültür* 85, Haziran 1991, s. 57-59
Demir, Yavuz, *Anlatıcılar Tipolojisi*, Ankara: Akçağ, 1995
Demiralp, Oğuz, "Gerçeküstücülük, Ruhçözümlemesi ve Ötesi", *Soyut* 95, Ekim-Kasım 1976
—— "Yazında İktidar", *Yazı* 1, 1978
—— "Kabiloğullarından Nietzsche'ye Göre İnsanlar ve Kişiler", *Yazı* 3, 1978
—— "Yazın Eleştirisinde Yorum ve Bilim", *Oluşum* 29, Mart 1980
—— "Yeni Bir Bilimsel Okuma Anlayışı", *Oluşum* 31, Mayıs 1980
—— "Yazın Okumasında Yöntem", *Oluşum* 41, Mart 1981
—— "Babasına Yenilen Savaşçı", [İsmet Özel'in şiiri üzerine], *Tan Edebiyat Yıllığı*, 1982
—— "Paskalya", *Yazko Edebiyat*, 3(17), Mart 1982
—— "Delilik ve Sanat Üzerine", *Tan* 2, Haziran 1982, s. 24-29
Demiray, Emine, "Muhsin Bey Filminin Propp'un İşlevleri Açısından İncelenmesi", *Kurgu (Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Yüksekokulu Dergisi)* 7, Ocak 1990, s. 263-276
Demirtürk, Lale, "Kısa Öykü Estetiğine Kuramsal Yaklaşım", *Çağdaş Türk Dili*, 3(29), Temmuz 1990, s. 834-837
Dilidüzgün, Selahattin, "Dürrenmatt'a Göre Eleştiri", *Hürriyet Gösteri* 123, Şubat 1991, s. 26-27
[?], "Dilin ve Toplumun Yapısı", *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 44-52
Dizdaroğlu, Hikmet, "Eleştiricinin Çilesi", *Türk Dili*, 10(118), Temmuz 1961, s. 783-785
—— "T.s. Eliot: Eleştirinin Görevi", *Türk Dili*, 11(125), Şubat 1962, s. 327-328
—— "Eleştiri Sanatı", *Türk Dili*, 11(129), Haziran 1962, s. 719-721
—— "Berna Moran: *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*", Türk Dili, 29(265), Ekim 1973, s. 48-51
Doğan, Mehmet H., "Eleştirinin Yeri", *Yeni Dergi*, 5(56), Mayıs 1969, s. 479-484
—— "Kötü Okuyucu ve Edebiyat", *Türk Edebiyatı* 10, Ocak 1972, s. 93-97
—— "Eleştiri Meydan Okuyor", *Türk Dili*, 31(281), Şubat 1975, s. 94-96
—— "Eleştiri Üzerine", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 75-76
—— "Sanat ve Slogan", *Papirüs* 1, 1980, s. 28-40; *Adam Sanat* 10, Eylül 1986, s. 48-62
—— "Toplumcu Gerçekçilik: Nâzım Hikmet ve 1940 Kuşağı", *Adam Sanat* 62, Ocak 1991, s. 54-74
—— *Şiir ve Eleştiri*, İstanbul: Yapı Kredi, 1996 [baskıda]
Doğan, Musa, "Soljenitsin Üzerine", *Türk Edebiyatı*, 3(28), Nisan 1974, s. 17-18
Doksat, Recep, "Sanatta Yaratıcılık, İlham, Deha ve Şuur Ötesi", *Hisar*, 5(11), Kasım 1964, s. 17; 5(12), Aralık 1964, s. 9
Doltaş, Dilek, "Edebiyatta Evrensellik ve Masal Üzerine", *Batı Edebiyatları Araştırma Dergisi* 2, 1979, s. 21-27
—— "'Postmodernizm', Aporia ve Logos", *Toplum ve Bilim* 41, 1988, s. 187-192
—— "İletişim, Yazın Metni ve Göstergebilim", *Toplum ve Bilim* 42, 1988, s. 65-73
—— "Okuma, Anlama ve Yorumlama: Akşit Göktürk'e Göre Okuma Edimi", *Metis Çeviri* 10, Kış 1990, s. 106-115
—— "Feminizm Açısından Sekizinci Günah ve Bir Cinayet Romanı", *Toplum ve Bilim* 53, 1991, s. 83-95
Dökmen, Üstün, "Ibsen, Miller, Reşat Nuri ve Güngör Dilmen'in Tiyatrolarındaki Aile-içi İletişim Çatışmalarının Graph, Transactional ve Sosyometrik Analizle İncelenmesi", *Milli Psikoloji Kongresi Bildirileri* (III, İstanbul, 13-15 Eylül 1984), 1985, s. 278-292
Duru, Sezer (der. ve çev.), "Milena, Yaşam Öyküsü ve Seçme Yazılar", *Defter* 14, Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim/Kasım 1990, s. 82
Ecevit, Yıldız, *Kurmaca Bir Dünyadan*, Ankara: Gündoğan, 1995
Edgü, Ferit, "Yazar-Okur İlişkileri", *Yeni Ufuklar*, 12(137), Ekim 1963, s. 20-25
—— "Toplum-Sanat İlişkileri Üstüne", *Türk Edebiyatı*, 1966, s. 187-199
—— "Romanın Biçimi", *Milliyet Sanat* 45, Nisan 1982, s. 27
Efe, Fehmi, *Dram Sanatı: Göstergebilimsel Bir Yaklaşım*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
Ercilasun, Bilge, *Servet'i Fünûn'da Edebî Tenkid*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981
Erden, Aysun, "Çözümleyici Yazın Eleştirisi", *Edebiyat ve Eleştiri* 10, Eylül/Ekim 1993
Erdost, Muzaffer İlhan, *Bilim ile Yazın Arasında*, [?]: Sol-Onur, [?]
—— "Edebiyat ve Politika", *Dost*, 16(11), Eylül 1965, s. 5-7
Eren, Cemil, "Suskun Eleştiriciler", *Dost*, 11(25), Nisan 1963, s. 14-15,20
Eren, Hasan, "Dil ve Yazın", *Türk Dili*, 29(267), Aralık 1973, s. 257-259
Eren, Zahit, "Şiir ve Kuram", *İmece*, 2(14), Nisan 1986, s. 17-19
Ergin, Seçkin, "Çağdaş Amerikan Edebiyatında Eleştiri Akım ve Yöntemleri", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 12(2), 1980, s. 485-498
Ergun, E., Öztokat, N., Sevil, N., "Berke Vardar'ın Saussure Çevirileri: Bir Karşılaştırma Denemesi", *Metis Çeviri* 11, Bahar 1990, s. 121-126
Ergüden, Işık, "Yazma Duyguları", *Defter* 12, Şubat/Mart 1990, s. 117
Ergülen, Haydar, "Ne Zaman İlhan Berk Okusam...", *Defter* 19, Kış 1992, s. 153
—— "80'li Yıllar Şiiri ve Şairleri Üzerine On İddia", *Defter* 19, Kış 1992, s. 56
Ergün, Zeynep, "Virginia Woolf, Yaşam ve Yazı", *Argos*, 2 (17), Ocak 1990, s. 151-154
—— "*Mrs Dalloway* ya da Başkaldırı" [Virginia Woolf'un aynı adlı eseri üzerine], *Argos*, 2(20), Nisan 1990, s. 146-158
—— "*The Rainbow*: Kadının Arayışı" [D.H.Lawrence'ın aynı adlı eseri üzerine], *Argos*, 2(22), Haziran 1990, s. 64-77
Ergüven, Mehmet, "Kırmızı Eldiven", *Defter* 15, Aralık/Ocak/Şubat/Mart 1990, s. 108
—— "Soprano ve Horoz", *Defter* 12, Şubat/Mart 1990, s. 64
—— "Ad ve Yorum", *Defter* 17, Ağustos/Eylül/Ekim/Kasım/Aralık 1991, s. 174
Ertem, Cengiz, "Victor Hugo ve 'İçe Dalışlar'", *4 Eylül Ortak Kitap* 2, Mayıs 1986, s. 230-242
—— *Littera: Edebiyat Yazıları*, [?]: Karşı, [?]
Esen, Nüket, "Ahmet Mithat Efendi'nin Yapıtlarında Kadın Sorunları", Hürriyet Gösteri 133, Aralık 1991, s. 62-63

Eyüboğlu, İsmet Zeki, "Eleştiri Üstüne", *Soyut* 4, Ağustos 1965, s. 4-6
Fethi Naci, bkz. Kalpakçıoğlu
Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, İstanbul: Hürriyet, 1981
Gelencik, Ragıp, *Dil ve Politika*, [?]: Fe, 1993
Gerçeker, Ayhan, "Sanat-Toplum-Diyalektik", *Yeni Dergi*, 6(65), Şubat 1970, s. 99-103
Gökalp, Nur, "Çağdaş Amerikan Kadın Oyun Yazarlarında Kadın", *Edebiyat ve Eleştiri* 14, Mayıs/Haziran 1994, s. 91
Gökberk, Ülker, "*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* Üzerine", *Türk Dili* 319, 1978
Göktürk, Akşit, "İngiliz Eleştirisine Bir Bakış", *Türk Dili*, 12 (142), Temmuz 1963, s. 639-643
---- *Edebiyatta Ada*, İstanbul: Adam, 1973
----- "Roman Ingarden'da Yazılı Sanat Yapıtı Kavramı ile Okurun İşlevi", *Dilbilim* 2, 1977, s. 73-80; ayrıbasım, *İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Fransızca Bölümü Dergisi*, 1977
----- *Okuma Uğraşı*, İstanbul: Çağdaş, 1979
----- "Yazınsal ile Yazındışı", *Türk Dili*, 39(329), Şubat 1979, s. 81-85
----- "Atatürk'ün Kültür Tanımına Yorumbilimsel Bir Yaklaşım", *Dilbilim* 6, 1981, s. 27-30
----- "Yazın Okuru Aranıyor", *Çağdaş Eleştiri*, 1(9), Kasım 1982, s. 28-30
---- "Yazarın Amacı", *Türk Dili*, 45(372), Aralık 1982, s. 321-322
----- "Yorum ile Yazın", *Çağdaş Eleştiri*, 2(8), Ağustos 1983, s. 16-17
---- "Okumak-Yorumlamak", *Çağdaş Eleştiri*, 3(12), Aralık 1984, s. 22-27
----- "Yaban Düşünceden Öğreneceğimiz", [C. Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce* adlı eseri üzerine], *Hürriyet Gösteri* 52, Mart 1985, s. 26-27
—— "Çağdaş Eleştiride Temel Yönelimler", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 71-72
—— *Sözün Ötesi*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi, 1988
Gözler, H. Fethi, "Tarihi Roman Üzerine Düşünceler ve Romancılar", *Küçük Dergi*, 2(13), Haziran 1980, s. 13-15
Gözüm, Ümit, "Eserle Varolan Şaheser: Eleştiri", *Milli Kültür* 85, Haziran 1991, s. 22-23
Güçhan, Gülseren, "Christian Metz, Göstergebilim ve Psikanaliz", *Kurgu (Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Yüksekokulu Dergisi)* 6, Haziran 1989, s. 109-113
Gülerman, Adnan, "Sanat ve Edebiyatta Gerçekçilik", *Türk Edebiyatı* 104, Haziran 1982, s. 23
Güleryüz, Kezban, "Postmodern Durum", *Kurgu (Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Yüksekokulu Dergisi)* 7, Ocak 1990, s. 39-47
Gülmez, Bahadır, "Resim Göstergebilimine Giriş", *Eskişehir Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1 (2), Şubat 1986, s. 83-93
----- "Roland Barthes: Trajik Bir Yazma Sevinci", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(1), 1986, s. 65-70
---- "Yazınsal Metin Çözümlemesi için Öneriler", *Eskişehir Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2(1), Aralık 1987, s. 1-16
----- "İki Eliyle Yazmak ya da Jacques Derrida", *Argos* 2, Ekim 1988
---- "Yazı = Tiyatro/ Roman π Yazı" [Louis Aragon'un "Tiyatro/ Roman" adlı eseri üzerine], *Eskişehir Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3(1), Ocak 1991, s. 217-229
Gülvahapoğlu, Adil, "Eleştiriye Saygı", *Ilgaz Dergisi*, 15 (173), Şubat 1976, s. 6-7
Gümüş, Semih, "Yazı(n)ın Kendiyle Yüzleşmesi", *Varlık*, 57(1003), Nisan 1991, s. 4-5
—— "*Kılavuz*: Kendini Yazan Yazı" [Bilge Karasu'nun aynı adlı eseri üzerine], *Adam Sanat* 69, Ağustos 1991, s. 37-43
—— *Yazının ve Tarihin Bilinci*, İstanbul: Yapı Kredi, 1994
Gümüş, Korhan, "Yazı ve Yabancılaşma Üzerine Bir Tartışma", *Defter* 2, Aralık 1987-Ocak 1988, s. 143-147
Gümüş, Korhan ve Hüsniye Şahin, "Temel Göstergebilim Kavramları", *Mimarlık*, 20(11/12), 1982, s. 35-37
Günay, Umay, "Türk Masallarına Propp Metodunun Uygulanışı", *T.C. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Milli Folklor Enstitüsü Müdürlüğü Uluslararası Türk Folklor Semineri*, (I. Ankara, 8-14 Ekim 1973), 1974, s. 79-94
Gündeş, Nükhet Güz, "Yazınsal Çözümleme ve Bir Okuma Önerisi", *Dilbilim* 6, 1981, s. 180-184
—— "Metin İncelemeleri", *İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yıllığı* 1, 1986, s. 173-180
—— "Şiirsel İşlev ve Yapısal Çözümleme: Verlain'in *Fetes galantes*'ı", *Dilbilim* 7, 1987, s. 83-99
Gündeş, Simten Öngören, "Sinema Göstergebilimi ve Sinema Söylemi Üzerine", *Sanat Çevresi* 158, Aralık 1991, s. 56-57
Güntan, Ahmet, "L. A.'de Uygun Bir Gün", *Defter* 15, Aralık/Ocak/Şubat/Mart 1990, s. 105
—— "Amor Fatı", *Defter* 16, Nisan/Mayıs/Haziran/Temmuz 1991, s. 97
—— "İletişimin Diğer Ucundaki Kim?", *Defter* 17, Ağustos/Eylül/Ekim/Kasım/Aralık 1991, s. 161
—— "İki Kişilik Dünya", *Defter* 19, Kış 1992, s. 97
Günvar, Ali, "Felsefe ve Şiirin Bakışımı", *Üç Çiçek*, Ağustos 1983-Ocak 1984
—— "Poetik Boşluk, Şiir ve Kitsch", *Şiir Atı* 4, Ağustos 1987
Gürbilek, Nurdan, "Muhalefet/Üslup/Dil", *Akıntıya Karşı* 1, Nisan 1985
—— "Bir Unutuşun Öyküsü", *Akıntıya Karşı* 2, Ocak 1986
—— "Parçalanmış Zamanın Akışında", *Defter* 1, Ekim-Kasım 1987, s. 89
—— "Adlandırılmak", *Defter* 3, Şubat-Mart 1988, s. 30
—— "Tanpınar'da Görünmeyen", *Defter* 5, Haziran-Eylül 1988, s. 97
—— "Vitrinde Yaşamak", *Defter* 7, Aralık 1988-Ocak 1989, s. 7
—— "İktidarın Sağlığı", *Defter* 8, Şubat-Mart 1989, s. 38
—— "Denemenin Haksızlıkları", *Defter* 10, Haziran-Ekim 1989, s. 7
—— "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay", *Defter* 14, Temmuz-Kasım 1990, s. 7
—— "Mahrumiyet", *Defter* 16, Nisan-Temmuz 1991, s. 38
—— *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul: Metis, 1992
—— "Walter Benjamin, 1892-1940", Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk* içinde "Sunuş", İstanbul: Metis, 1993, s. 7-38
—— "Taşra Sıkıntısı", *Defter* 22, Sonbahar 1994, s. 74
—— *Yer Değiştiren Gölge*, İstanbul: Metis, 1995
Gürbilek, Nurdan ve İskender Savaşır, "Foucault'nun Hapishanelerine Giriş", *Defter* 9, Nisan-Mayıs 1989, s. 7
Gürbüz, Ülker, "Tenkit Hakkında 1-2", *Töre*, 9(68), Ocak 1977, s. 43-46; 9(69), Şubat 1977, s. 42-44
---- "Eski Edebiyatımızda Tenkit", *Töre*, 9(71), Nisan 1977,

s. 30-35
---- "Günümüzde Tenkit 1-4", *Töre*, 9(72), Mayıs 1977, s. 34-39; 9(73), Haziran 1977, s. 37-42; 9(74), Temmuz 1977, s. 19-23; 9(75), Ağustos 1977, s. 29-31
Gürel, Nazlı Rânа, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Edebiyat Tenkidi", *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, 1(1), Kasım 1991, s. 17-22
Gürkan, Nilgün, "Dil ve İdeoloji", *Yarın* 7, Mart 1982, s. 22-23
Gürsel, Nedim, "Yazının Sıfır Noktasında Bir Aydın: Roland Barthes", *Sanat Dergisi* 218, Şubat 1977
---- "Dilbilim ve Gösterge Kuramı", *Türk Dili*, 37(320), Mayıs 1978, s. 381-392
---- *Çağdaş Yazın ve Kültür*, İstanbul: Çağdaş, 1978
---- *Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi, 1995
Gürsoy, Gencay, "Eleştiride Bir 'Üslup' Özelliği Üstüne Düşünceler", *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 5, Ağustos 1984, s. 6-7
---- "Edebiyat ve Bilim", *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 8, Kasım 1984, s. 3-4
Güven, Güler, "Öykü Çözümlemesinde Yapısal Yaklaşım ve Bir Örneğin Tanıtımı", *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* (2), 1981, s. 231-251
Güzel, M. Şehmus, "Bin Yüzlü Michel Foucault: Kural Dışı Filozof", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, 14(124), Ekim 1990, s. 28-29
Hacıeminlioğlu, Necmettin, "Edebiyatta İdeoloji", *Türk Edebiyatı* 105, Temmuz 1982, s. 27-28
Hacıhasanoğlu, Muzaffer, "Toplumcu Gerçekçilik", *Çağdaş Atılım*, 1(3), Nisan 1976, s. 22-47
Halman, Talat Sait, "Çağdaş Amerikan Eleştirisine Bir Bakış", *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 672-676
Hançerlioğlu, Orhan, "Marcuse'cülük", *Varlık*, 36(731), Aralık 1968, s. 4-5
Hatipoğlu, Aydın, "Yeni Gerçekçilik, Yeni Biçimcilik", *Soyut* 26, Haziran 1967, s. 14
Hızır, Nusret, "Bilimde Bir Moda Görüş: Strüktüralizm 1-2", *Yordam* 2/3, Mart-Nisan 1969; 3, Mayıs-Haziran 1969
---- *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Çağdaş, 1976
Hızlan, Doğan, "Şiir Kuramı Üzerine", *Türk Dili*, 10(111), Aralık 1960, s. 125-127
---- "Şiirin Psikanalizi", *Hürriyet Gösteri* 58, Eylül 1985, s. 163-165
Hilav, Selahâttin, "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram Üzerine Notlar", *Papirüs* 1, 1980, s. 4-12
---- "Lacan Üzerine", *Yazko Felsefe Yazıları* 1, 1982
---- *Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
Hünler, Hakkı, "Aydınlanma, Postmodern ve Kayıp Halka, *Defter* 19, Kış 1992, s. 101
Irgat, Mustafa, "'Get Lan', *Umut* Filmini Bir Kez Daha Açındırmak Üzere 12 Noktada Söyleşme", *Defter* 14, Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim/Kasım 1990, s. 126
Irzık, Sibel, "Çağdaş Eleştiri Kuramlarında Okurun Yeri", *Kuram* 9, Eylül 1995, s. 9
Işık, Gül, "Göstergebilimsel Bir Yaklaşımla Bedreddin Üzerine Şiirler", *Dilbilim* 3, 1978, s. 31-58
---- *Montale'nin Şiir Evreninde Anlamsal Yapılar*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1978
---- "Betiksel Dilbilimde Yeni Aşamalar ve Üretici Bir Yazınbilim Tasarısı", *Dilbilim* 4, 1979
---- "Bir 'Ben'in Çevresinde: Italo Svevo'da İnsanın Konumu ve *Zeno'nun Bilinci* Adlı Romanı Üzerine", *Çağdaş Eleştiri*, 4(3), Mart 1985, s. 8-11
----- "Çeviri Yoluyla Türkiye'de İtalyan Yazını", *Metis Çeviri* 2, Kış 1988, s. 40-49
---- "Çeviri Yoluyla Türkiye'de İspanyol Yazını", *Metis Çeviri* 4, Yaz 1988, s. 45-54
---- "Dünyada Çevrilen İspanyol Yazarları", *Metis Çeviri* 4, Yaz 1988, s. 67-69
---- "Dilbilimci Berke Vardar ve Çeviri Sorunları", *Metis Çeviri* 11, Bahar 1990, s. 107-111
---- "Dağlarca'nın Şiirleri İspanyolca'da", *Metis Çeviri* 17, Güz 1991, s. 121-124
İdil, Mümtaz, "Edebiyatımızın Bilimsel Boyutları ve Bir Kaynak Kitap" [G.N. Pospelov'un *Edebiyat Bilimi* adlı eseri üzerine], *Yarın* 44, Nisan 1985, s. 9-10
---- "Eleştiri Bir Yaratıdır", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 76-77
İleri, Selim, "Berna Moran: *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*", *Yeni Dergi*, 9(107), Ağustos 1973, s. 58-61
---- "Politik Roman Yazarken Bazı Kaygılar, Bazı Öneriler", *Özgür İnsan*, 6(47), Eylül 1977, s. 78-83
İlhan, Atilla, "Sosyal Realizm'in Münasebetleri yahut Başlangıç", *Mavi* 21, Temmuz 1954, s. 1-2
---- "Sosyal ve Estetik Bir Platform Lüzumu", *Mavi* 22, Ağustos 1954, s. 1,7
---- "Sosyal Realizm'in Halkçılığı, Milliyetçiliği, İstiklalciliği", *Mavi* 23, Eylül 1954, s. 4,7
---- "Atatürkçü Sanat Tutumunun Toplumculuk ve Gerçekçiliği", *Kaynak*, 9(106), Mayıs 1955, s. 120-124
---- *Gerçekçilik Savaşı*, İstanbul: BDS, 1991
---- *Hangi Edebiyat*, Ankara: Bilgi, 1993
İlksavaş, Yaşar, "Eleştiride Üslup Denemeleri", *Argos*, 2 (23), Temmuz 1990, s. 146
İnal, Tanju, "Goldmann'ın 'Oluşumsal Yapısalcılığı' ve Yeni Roman", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 1 (2), 1978, s. 129-139
---- "Ruhçözümsel Yazın Eleştirisinde Freud'dan Charles Mauron'a", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 1 (3), 1979, s. 183-193
---- "Oluşumsal-yapısalcı Yazın Eleştirisine Uygulamalı Bir Yaklaşım: Goldmann'dan Racine'i Okurken", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 1(4), 1979, s. 61-71
---- "Ruhçözümsel Yazın Eleştirisi ve Freud", *Batı Edebiyatları Araştırma Dergisi* 1, 1979, s. 76-83
---- "Racine'i Charles Mauron'dan Okumak: Ruhçözümsel Yazın Eleştirisine Uygulamalı Bir Yaklaşım", *Batı Edebiyatları Araştırma Dergisi* 2, 1979, s. 79-87
---- "Kırmızı Başlıklı Kız: Ruhçözümsel Yorum", *Batı Edebiyatları Araştırma Dergisi* 4, 1980, s. 22-29
İnam, Ahmed, "Kuramlı Eylem", *Soyut* 3, Temmuz 1968, s. 8-9
---- "Edebiyatta Fenomenoloji", *Soyut* 6, Ekim 1968, s. 9-12,21
---- "Eleştiride Çözümleyici Anlayışın Felsefi Temelleri", *Soyut* 21, Ocak 1970, s. 5-6,8-9
---- "Edebiyat Eleştirmenliği Yüksek Okulu", *Soyut* 24, Nisan 1970, s. 16-21
---- "Metin Eleştirisinde Matematik", *Soyut* 26, Haziran 1970, s. 12-13
---- "Metin Eleştirmesinde Matematiksel Bir Uygulama", *Dost*, 22(70), Ağustos 1970, s. 4-6
İnce, Özdemir, "Yapısalcılık Karşısında Zorlu Bir Alan Savunması", *Varlık*, 50(914), Kasım 1983, s. 29-34
---- "Dil ve Anlam", *Yazko Edebiyat*, 6(38), Aralık 1983, s. 94-100
---- "Değerlendirme, Ama Nasıl?", *Bilim ve Sanat* 45, Eylül 1984, s. 44-45
---- *Şiir ve Gerçeklik*, İstanbul: Broy, 1985

----- "Yazarın Devrimci Görevi, İyi Yazmaktır", *Yeni Düşün* 34, Ocak 1987, s. 55-58
—— "Şiirsel Söylemin Bir Yapı Çözümlemesi Üzerine", *Yeni Düşün* 41, Eylül 1987, s. 40-42
----- "Parçalanan Şiir", *Adam Sanat* 30, Mayıs 1988, s. 24-38
—— "Şiirsel Anlamın Yapısı", *Adam Sanat* 33, Ağustos 1988, s. 43-57
—— "Sanat Yapıtının Nesnesi", *Kavram*, 1(4), Ağustos 1989, s. 23-25
—— "Sanat Yapıtını Değerlendirme Üzerine Düşünceler", *Hürriyet Gösteri* 106, Eylül 1989, s. 22-23
----- "'Gelenekten Yararlanmak' Merakı Üzerine", *Adam Sanat* 48, Kasım 1989, s. 34-39
—— *Söz ve Yazı*, İstanbul: Telos, 1991; İstanbul: Varlık, 1993
----- *Şiir ve Gerçeklik*, İstanbul: Can, 1995
İpşiroğlu, Zehra, "Yüksek Öğretimde Yazın Eleştirisinin İşlevi", *Hürriyet Gösteri* 92, Temmuz 1988, s. 32-34
—— "Eleştirimizin Belkemiği: Anlama", *Hürriyet Gösteri* 104, Temmuz 1989, s. 51-52
—— "Eleştiride Anlama Engelleri", *Hürriyet Gösteri* 106, Eylül 1989, s. 32-33
—— "Tarihsel Süreç İçerisinde Yazın Eleştirisi", *Hürriyet Gösteri* 110, Ocak 1990, s. 84-85
—— "Yabancılaştırmanın Yabancılaştırılması: Mülhaus Tiyatrosu'ndan *Üç Kuruşluk Opera*", *Hürriyet Gösteri* 115, Haziran 1990, s. 80-81
—— "Okuma Edimi ve Yazınsal Metin Türleri", *Hürriyet Gösteri* 122, Ocak 1991, s. 72-73
İyiler, Orhan, "Politika ve Sanat: 'Diriliş' Üstüne", *Yeni Düşün* 25, Kasım 1988, s. 67-71
Kabaklı, Ahmet, "Türk Edebiyatında Yabancılaşma", *Türk Edebiyatı* 80, Haziran 1980, s. 9-19
Kahraman, Hasan Bülent, "Sorumluluğu Unutmamak", *Varlık*, 43(829), Ekim 1976, s. 13-26
----- "Somutu Soyutlamak", *Gösteri*, 1(5), Nisan 1981, s. 70-73
----- "Yeni(den) Eleştiri", *Sanat Olayı* 47, Nisan 1986, s. 60-62
—— "Tarihsel Roman ve *O Karanlıkta Biz*", *Hürriyet Gösteri* 87, Şubat 1988, s. 23-27
—— "Nikos Hacınikola'nın *Sanat Tarihi ve Sınıf Mücadelesi* Adlı Eseri Üzerine", *Hürriyet Gösteri* 89, Nisan 1988, s. 91-94
—— "Toplumcu Gerçekçi Şiiri Yeniden Kurmak", *Hürriyet Gösteri* 103, Haziran 1989, s. 78-81
—— "Yeni Bir Roman Estetiğine Doğru", *Kavram*, 1(5), Eylül 1989, s. 12-15
----- *Beyazlar Kirli*, İstanbul: Kavram, 1989
----- "Roman Yazma Ediminin Boyutları, Aşama ve Öğeleri Açısından *Kara Kitap*", [Orhan Pamuk'un aynı adlı eseri üzerine], *Argos*, 2(24), Ağustos 1990, s. 67-73
—— "Burjuvazi ve Estet Özellikleri Açısından *Çağdaş Söylenler*", *Varlık*, 57(998), Kasım 1990, s. 43-46
—— *Sanatsal Gerçeklikler, Olgular ve Öteleri*, İstanbul: Yapı Kredi, 1995
Kâhyaoğlu, Orhan, "Türkiye'de Pop Müziğin Oluşumu ve Tüketim İdeolojisi (1960-70), Kültürel Bir Deneme", *Defter* 22, Sonbahar 1994, s. 57
[Kalpakçıoğlu], Fethi Naci, "Romanlarda Toplumsal Gerçeklik", *Dost*, 6(27), Aralık 1959, s. 12-14
----- "Yapısalcı Yöntem ve Aruz", *Gösteri*, Kasım 1982
----- *Roman ve Yaşam: Eleştiri Günlüğü*, İstanbul: Can, 1992
—— *Eleştiride Kırk Yıl*, İstanbul: Adam, 1994
Kansu, Ceyhun Atıf, "Toplumcu Gerçekçilik Üstüne Üç Deneme", *Çağdaş Atılım*, 1(3), Nisan 1976, s. 20-21
—— "Devrimci Yazın", *Varlık*, 44(848), Mayıs 1978, s. 4
Kantarcıoğlu, Sevim, "Edebiyat Eleştirisi Nasıl Gerçekleştirilmelidir: Kültür İçindeki Yeri ve İşlevi", *Milli Kültür* 85, Haziran 1991, s. 44-49
Kantel, Semiramis, "Prieto'nun Göstergebiliminde 'Connotation' Kuramı ve Hjemslev", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 1(3), 1979, s. 103-118
—— "Bir 'Pardayanlar' Öyküsünde Yapı, Göstergesel Yapı, Göstergesel Düzgü", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 2(6), 1980, s. 5-18
Kaplan, Mehmet, "Edebiyat ve Gerçek", *Çağrı*, 7(61), Şubat 1963, s. 1-2,26
—— "Teknik Medeniyet ve Edebiyat", *Hisar*, 6(26), Şubat 1966, s. 4-5
—— "Edebiyat Dili", *Hisar*, 8(50), Şubat 1968, s. 6-7
—— "Dil ve Edebiyat", *Hisar*, 15(136), Nisan 1975, s. 5-7
—— "Felsefe ve Edebiyat", *Türk Edebiyatı*, 4(39), Ocak 1977, s. 3-4
—— "Tarihi Romanlarda Şahıslar Nasıl Konuşturulmalı", *Türk Edebiyatı*, 4(45), Ağustos 1977, s. 7-8
—— "Yeni Edebiyat Araştırma Usulleri ve Ahmet Haşim Şiirinde Renkli Hayaller", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7(11/12), Ocak-Şubat 1980, s. 30-34
—— "İdeoloji ve Sanat", *Suffe Kültür Sanat Yıllığı*, 1982, s. 186-188
—— *Kültür ve Dil*, [?]: Dergâh, [?]
Karabey, Haydar ve Uğur Tanyeli, "Dil, Edebiyat ve Mimarlıktan Yapısalcılığa Bir Bakış", *Yazko Edebiyat*, 3(18), Nisan 1982, s. 108-121
Karabulut, Özcan, "Yaşamdan Yazınsala, Yazınsaldan Yaşama", *Edebiyat ve Eleştiri* 10, Eylül/Ekim 1993
Karadaş, Muammer, "Anlamın Belirsizliğinden Uzlaşmanın Bataklığına", *Varlık*, 55(952), Ocak 1987, s. 12-14
Karadayı, İsmet Kemal, "Toplumcu Gerçekçilik Açısından Sanat ve Aydınlarımız", *Yelken* 104, Ekim 1965, s. 9-11
Karahan, Abdülkadir, "Edebiyatta Metod Meselesi", *Milletlerarası Türkoloji Kongresi (Türk Edebiyatı)* 1, (V.İstanbul, 23-28 Eylül 1985), 1985, s. 161-170
Karantay, Suat, "Çeviri Eleştirisi: Sorunlar, İlkeler, Uygulamalar", *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 49-56
—— "Tiyatro Çevirisinin Sorunları", *Metis Çeviri* 2, Kış 1988, s. 78-88
Karaosmanoğlu, Leman ve İskender Savaşır, "Halit Ziya, Yakup Kadri ve Diğerleri", Söyleşi, *Defter* 2, Aralık 1987-Ocak 1988, s. 133
Kayalı, Kurtuluş, "Türkiye'de Tarihsel Roman ya da Tarihe Duygusal Bakmak", *Argos* 3, Kasım 1988, s. 166-169
Kayıran, Yücel, "Şair ve Şiir Bağlamında İdeolojinin Hilesi", *Yarın* 61, Eylül 1986, s. 36-37
Keklik, Nihat, "Felsefe Bakımından Metafor", *Felsefe Arkivi* 25, 1985, s. 17-36
Kemal, Tahir, "Gerçek ve Roman Gerçeği", *Yeni Edebiyat* 2, Aralık 1969, s. 5
Kerman, Zeynep, "Romancılarımızın İdeal Kadın Tipleri 1-2", *Hürriyet Gösteri* 113, Nisan 1990, s. 78-80; 114, Mayıs 1990, s. 80-82
Keyder, Çağlar ve İskender Savaşır, "Modernizm ve Kriz", Söyleşi, *Defter* 8, Şubat/Mart 1988, s. 120
Kılıçbay, Mehmet Ali, "Hatanın Diyalektiği ve Eleştiri", *Türkiye Günlüğü* 11, 1990, s. 144-151
Kıran, Ayşe Eziler, "Dilbilim-Yazın İlişkilerinde Yazınsal

Göstergebilimin Yeri", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 2(8), 1981, s. 99-115
Kırbaş, Dursun, "Eleştiri Geleneğimiz Üzerine", *İmece*, 3 (33), Kasım 1987, s. 10-11
Kocagöz, Samim, "Üç Eleştirmeci, Eşit, Bir Sanatçı", *Yeni Ufuklar*, 7(79), Aralık 1958, s. 215-219
—- "Eleştiri", *Türk Dili*, 25(244), Ocak 1972, s. 266-268
— "Sakıncalı Sanatçı, Sakıncalı Eleştirmen", *Adam Sanat* 34, Eylül 1988, s. 20-22
— "Eleştiride Bağnazlık", *Adam Sanat* 39, Şubat 1989, s. 9-11
— "Gene Eleştiride Bağnazlık", *Adam Sanat* 40, Mart 1989, s. 12-14
— "Yazarın Olanakları", *Adam Sanat* 53, Nisan 1990, s. 10-11
Kocaman, Ahmet, "Dilbilimden Yazınbilime", *Çağdaş Türk Dili*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 434-437
— "Dilbilim ve Edebiyat", *Edebiyat ve Eleştiri* 9, Temmuz-Ağustos 1993, s. 55
— "Çağdaş Dilbilim ve Çeviri Kuramı", *Metis Çeviri* 18, Kış 1992, s. 29-34
Koçak, Orhan, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", Max Horkheimer, *Akıl Tutulması* içinde "Önsöz", İstanbul: Metis, 1986, s. 7-52
— "Beckett Geçiyor", *Defter* 2, Aralık 1987-Ocak 1988, s. 97
— "Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar", *Defter* 4, Nisan-Mayıs 1988, s. 84; *Defter* 8, Şubat-Mart 1989, s. 74
— "Maelström Üslubu" [M. Horkheimer ve T. W. Adorno'nun eseri üzerine], *Defter* 5, Haziran-Eylül 1988, s. 7-12
— "Melih Cevdet Anday'ın Şiirinde Ten ve Tin (1)", *Defter* 10, Haziran-Ekim 1989, s. 93
— "Melih Cevdet: İkinci Yeni'den Sonra", *Defter* 14, Temmuz-Kasım 1990, s. 20
— "Aynadaki Kitap / Kitaptaki Ayna: Postmodern Anlatının Bazı Sorunları", *Defter* 17, Ağustos-Aralık 1991, s. 65-144
— "'Kalmak İmkânsız': İlhan Berk'in Şiiri ve Poetikası Üzerine Bir Deneme", *Defter* 19, Kış 1992, s. 158
— "Modernizm ve Postmodernizm", *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 7
— "Mithat Şen'in Çıplakları", *Defter* 20, Bahar/Yaz 1993, s. 149
— "Narkissos'tan Oidipus'a", *Defter* 22, Sonbahar 1994, s. 95
Korat, Gürsel, "Şiir ve İdeoloji", *Edebiyat ve Eleştiri* 3/4, Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1992, s. 74
—- "Romanda Üç Tutum ve Tarih", *Edebiyat ve Eleştiri* 22, Kasım/Aralık 1995, s. 52
Köknel, Özcan, "Ayla Kutlu'nun *Cadı Ağacı* Adlı Romanındaki Dr Kasap Nilüfer", *Sanat Olayı* 19, Aralık 1983, s. 48-49, 80-84
Koksal, Duygu, "Cemil Meriç ve Kemal Tahir'de 'Sahnenin Dışındakiler'", *Defter* 25, Sonbahar 1995, s. 118
Köksel, Hamit, "İdeoloji ve Edebiyat", *Konevi*, 2(16), Ocak 1984, s. 28-30
Kuban, Doğan, "Kuramsız, Eleştirisiz Sanat", *Köken* 1, Mart 1974, s. 17-19
— "Özgün Bir Sanat Kuramı Üzerine Düşünceler", *Köken* 3, Mayıs 1974, s. 1-4; 6, Ağustos 1974, s. 1-4; 7/9, Eylül-Kasım 1974, s. 2-4; 11, Ocak 1975, s. 1-3
Kula, Onur Bilge, "Dil Felsefesi Açısından Bilim Dili ve Dil Gelişimi Sorunu: Humbold ve Gadamer'in Yorumbilimsel Kuramı Açısından Bir Yaklaşım", *Dil Öğretim Dergisi* 3, Eylül 1991, s. 77-80
Kurt, İhsan, "Eleştirinin Eleştirisi", *Milli Kültür* 85, Haziran 1991, s. 66-67
Kurtulan, İldeniz, "Azerbaycan'ın Abece Sorunu", *Defter* 15, Aralık/Ocak/Şubat/Mart, 1990, s. 29
Kurtuluş, Akif, "Cinsiyetçi İdeoloji ve Şiir", *Edebiyat Dostları* 3/4, Temmuz-Ağustos 1987
— "Geçiş Dönemi Sanat Pratiği: Proletkült", *Edebiyat ve Eleştiri* 1, Mart/Nisan 1992, s. 21
— "RAPP'tan Sosyalist Gerçekçiliğe", *Edebiyat ve Eleştiri* 2, Mayıs/Haziran 1992, s. 15
Kurultay, Turgay, "Dürrenmatt'ta Kurmaca ve Dış Gerçeklik", *Hürriyet Gösteri* 123, Şubat 1991, s. 23-25
Kuruyazıcı, Nilüfer, "Dürrenmatt: Fizikçiler (Günümüz Bilimadamına Düşen Sorumluluk)", *Metis Çeviri* 5, Güz 1988, s. 56-62
Kutlu, Nuran, "Yazınbilim ve Biçimcilik", *Dilbilim* 7, 1987, s. 135-140
— "Berke Vardar ve Göstergebilim Çalışmaları", *Metis Çeviri* 11, Bahar 1990, s. 103-106
Kutluer, İlhan, "Positif Bilimden Dilbilime Yapısalcılık", *Yönelişler*, 1(3), Haziran 1981, s. 22-31
Kutluk, İbrahim, "Eleştirme", *Yeni Ufuklar*, 17(197), Ekim 1968, s. 30-36; 17(198), Kasım 1968, s. 33-38
— "Bugünkü Eleştiri", *Yeni Ufuklar*, 17(201), Şubat 1969, s. 17-21
Küçük, Selâhattin, "Fenomenoloji", *Varlık*, 32(648), Haziran 1965, s. 7
Küçük, Yalçın, "Bir Estetik Kuramı", *Yazko Edebiyat*, 3(16), Şubat 1982, s. 88-112
[?], "Lévi-Strauss Üzerine", *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 58-72
Malmisanij, M., "İsveç'te Kürtçe Yayınlar: 1980-89", *Defter* 13, Nisan/Mayıs/Haziran 1990, s. 97
Memet Fuat, "Bilimsel Eleştiri", *Varlık*, 26(496), Şubat 1959, s. 6
— "Eleştiride Kitaba Doğru", *Varlık*, 27(519), Şubat 1960, s. 3
— "Yazınsal Eleştiri", *Adam Sanat* 72, Kasım 1991, s. 5-7
— *Eleştiri Sorumluluğu*, İstanbul: Yapı Kredi, 199
Menemencioğlu, Nermin, "Eleştirmenin Yalnızlığı", *Yeditepe*, 18(136), Ağustos 1967, s. 4
— "Soljenitsin ve Lukács", *Yeni Edebiyat*, 2(10), Ağustos 1971, s. 8-9
Mengüşoğlu, Takiyettin, "Sanatla Hayat Arasındaki Münasebet", *Yeni Ufuklar*, 7(75), Ağustos 1958, s. 88-92
Menteşe, Oya Batum, "Çağdaş Roman ve Yeni Yaklaşımlar", *Türk Dili*, 44(362), Şubat 1982, s. 81-88
— "Sanatta Biçimle Söz İlişkisi ve Bir İnceleme", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), Aralık 1987, s. 51-57
— "Eleştiri Dünyasında Bir Gezinti: Yeni Eleştiri, Yapısalcılık, Yapısalcılık-sonrası", *Çağdaş Türk Dili*, 4(39), Mayıs 1991, s. 110-116
— "Centilmen Eleştirmenler ve Bayan Yazarlardan 'Feminist' Eleştiriye", *Çağdaş Türk Dili*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 420-428
Meriç, Cemil, "Edebiyat ve Sosyoloji", *Hisar*, 10(84), Aralık 1970, s. 8-10; 11(85), Ocak 1971, s. 10-11; 11(86/89), Şubat-Mayıs 1971
Metin, Celâl, "Edebiyat Eleştirisi ve Yapısalcılık", *Oluşum*, Ekim 1982
Mirze, Ömer, "Psikanaliz ve Sinema", *Milliyet Sanat* 226, Ekim 1989, s. 13-14
Mizanoğlu Reddy, Nilüfer, "*Çalıkuşu*: Feminist Bir Okuma",

Kuram 10, Ocak 1996, s. 75
Mollarnustafaoğlu, Levent, "Ölüm Araçlarına Karşı 'Tırnak İşareti'", *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 147-148
----- "Çeviride Talihsiz Bir Tür: Bilim-Kurgu", *Metis Çeviri* 14, Kış 1991
Moran, Berna, "Edebiyat ve Hakikat", *Yeni Dergi*, 1(6), Mart 1965, s. 22-34; *Türk Edebiyatı*, 1966, s. 150-172
----- "Peyami Safa: Matmazel Noraliya'nın Koltuğu ve Anlatım Tekniği", *Yeni Dergi*, 5(49), Ekim 1968, s. 259-273
----- *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: Cem, 1972
----- *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I-II-III*, İstanbul: İletişim, 1983-1990
----- "İnce Memed'in Kimlikleri", *Adam Sanat* 5, Nisan 1986, s. 5-15
----- "Anlatım Yönteminin *Tutunamayanlar*'a Katkısı", *Hürriyet Gösteri* 104, Temmuz 1989, s. 6-11
----- "Feminist Eleştiri Kuramı 1-2", *Hürriyet Gösteri* 123, Şubat 1991, s. 7-11; 124, Mart 1991, s. 8-11
----- "Üstkurmaca Olarak *Kara Kitap*", *Hürriyet Gösteri* 126, Mayıs 1991, s. 7-12
Müldür, Lale, "Foucault'nun Bedeni, Kağıdı, Ateşi", *Sanat Olayı* 27, Ağustos 1984, s. 90-92
----- "Kadınlık: Karanlık Kıta, Tehlikeli Bir Uzaklık", *Defter* 6, Ekim-Kasım 1988, s. 96
Müştak, İsmail, "Edebiyat Nedir? Edebiyatın Amacı Ne Olmalıdır?", *Türk Dili*, 25(242), Aralık 1971, s. 135-137
Nalbantoğlu, H. Ünal, "Althusser'i Okumak: Bilimler Pratiği ve Felsefe Müdahalesi", *Ekonomik Yaklaşım*, 2(5), 1981, s. 107-126
—— "Çağdaş Yaşam ve Çağdaş Sanat Üzerine Heidegger'den Bir Dolanım", *Defter* 25, Sonbahar 1995, s. 33
Nayır, Yaşar Nabi, "Edebiyatçının Sorumluluğu", *Varlık* 429, Nisan 1956, s. 3
—— "Eleştiri Açısından Edebiyat Dünyamız", *Varlık*, 39 (777), Haziran 1972, s. 13
Nesimi, Abidin, "Diyalektik Yaklaşımla Osmanlı Edebiyatı ve Tarihi", *Doğa ve Bilim* 17, Ekim 1984, s. 43-54
Nutku, Özdemir, "Ortaoyununda 'Yabancılaştırma' Kavramı", *Çağdaş Eleştiri*, 4(1), Ocak 1985, s. 49-55
Ocaktan, Mehmet, "Şiirin İmgeselliği ve İdeolojik Söylem", *Yönelişler*, 1(2), Mayıs 1981, s. 13-14
Oflazoğlu, A. Turan, "Yorumlama Özgürlüğü", *Türk Dili* 464, Ağustos 1990, s. 65-68
Oğuzertem, Süha, "İktidarı Öven Galip, Modernist Roman (s)ımızın Çerçevesi ve Ödipal Anlatının Sınırları", *Defter* 16, Nisan-Temmuz 1991, s. 126
----- "Modern Edebiyat ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın Sözlü Yazı Serüveni", *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 114
----- "Hasta Saatler, Bozuk Sıhhatler: *Enstitü* Sorununa Babasız Bir Yaklaşım" [Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* üzerine inceleme], *Defter* 23, Bahar 1995
Okay, Orhan, "Edebiyatın Üstünlüğü", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7(13), Mart 1980, s. 28-31
----- "Edebiyatın Gücü", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7(14), Nisan 1980, s. 31-35
Oktay, Ahmet, "Toplumculuk, Yabancılaşma ve Şiir", *Türk Edebiyatı*, 1967, s. 180-197
—— *Bir Arayış'ın Yazıları, Bir Yazı'nın Arayışları*, İstanbul: Yazko, 1981
—— "Eleştirel Söylem Üzerine", *Yazko Edebiyat*, 1(3), Ocak 1981, s. 72-88
—— *Yazın, İletişim, İdeoloji*, İstanbul: Adam, 1982
—— *Yazılanla Okunan*, İstanbul: Yazko, 1983
—— "Düşünür-Gezer Olarak Şair", *Çağdaş Eleştiri*, 2(1), Şubat 1984
—— "Kente Karşı Kır", *Çağdaş Eleştiri*, 2(3), Nisan 1984
—— *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, İstanbul: BFS, 1986
—— "Zamanla Göz Göze: Turgut Uyar Şiiri Üstüne", *Şiir Atı* 4, Aralık 1987
—— "Türkçe'de Lukács ve Düşüncesinin Etkisi", *Defter* 10, Haziran-Ekim 1989, s. 20-39
—— "Yazınımızda Toplumsal Eleştiri ve Jakobenizm Üzerine Gözlemler", *Argos*, 2(14), Ekim 1989, s. 54-59
—— "*Irazca'nın Dirliği*'nde Üç Mit: Devlet, Aile, Okul", *Argos*, 2(18), Şubat 1990, s. 66-72
—— "Kabul ve Red: Yalnızlığın Kutupları [Sait Faik Üzerine]", *Argos* 21, Mayıs 1990
—— *Karanfil ve Pranga* [Ahmed Arif'in Şiiri Üzerine İnceleme], İstanbul: Metis, 1990
—— *Kabul ve Red*, İstanbul: Simavi, 1992
—— "Siyaset ve Siyaset Dışı: Günümüz Şiiri Üzerine Kenar Çıkmaları", *Defter* 19, Kış 1992, s. 36
—— *Türkiye'de Popüler Kültür*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
—— "Tanpınar: Bir Tereddütün Adamı", *Defter* 23, Bahar 1995
—— ve Orhan Koçak, İskender Savaşır, "Geçmiş ve Geçmişçilik Hakkında", *Defter* 5, Haziran/Temmuz/Ağustos/Eylül 1988, s. 177
Oktay, Turhan, "Yapısalcılık ve Eleştirisi", *Yazko Edebiyat*, 1(5), Mart 1981, s. 51-61
—— "Yapısalcıların Dil ve Edebiyata Yaklaşımları", *Yazko Edebiyat*, 2(14), Aralık 1981, s. 103-112
Onart, Adnan, "Değişik Yönleriyle Yapısalcılık", *Türk Dili*, 28 (262), Temmuz 1973, s. 231-237
—— "Yorumsama Açısından Ruhsal Çözümleme", *Nöro Psikiyatri Arşivi*, 13(2), Nisan-Haziran 1976, s. 39-50
—— "Yorumsama Sorunsalı", *Oluşum*, Ocak 1979
Onay, Yılmaz, "'Epik', 'Toplumcu Gerçekçilik' ve Brecht", *Varlık*, 50(911), Ağustos 1983, s. 16-18
—— "Sanat ve Edebiyatta Yabancılaştırma Üstüne", *Yarın* 40, Aralık 1984, s. 10-12
Onur, Bekir, "Doyumun Psikolojisi ve Edebiyatı", *Milliyet Sanat* 20, Mart 1981, s. 24-25
Onur, Füsun, "İmgelem", *Hürriyet Gösteri* 128, Temmuz 1991, s. 66-67
Oppermann, Serpil Tunç, "I. A. Richards'tan Wolfgang Iser'e: Okur Merkezli Eleştiri ve Okuma Kuramının Gelişimi", *Kuram* 4, Ocak 1994, s. 32
—— "'Hermeneutics': Yorumbilim", *Edebiyat ve Eleştiri* 3/4, Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1992, s. 86
Ortaylı, İlber, "Türk Edebiyatında Eleştiri Geleneği", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 67-68
Ortaylı, İlber ve Sina Akşin, "Bilimsel Gözle Eleştiri Kurumu", *Sanat Olayı* 31, Aralık 1984, s. 64-66
Oskay, Ünsal, *Müzik ve Yabancılaşma*, İstanbul: Dost, 1982
—— *Çağdaş Fantazya*, [?]: Ayko, 1982
—— "'Kahraman' ve 'Tragedya' Açısından Lukács, Brecht ve Benjamin", *Yazko Çeviri*, 3(18), Mart-Nisan 1984, s. 93-101
—— "Anlatı Semantiği Açısından Roman ve Etik", *Kurgu (Açiköğretim Fakültesi İletişim Bilimleri Yüksekokulu Dergisi)* 8, Haziran 1990, s. 69-112
—— "Yazınsal Kurgu Türleri", *Kurgu (Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Yüksekokulu Dergisi)* 9, Aralık 1991, s. 195-221

Öktem, Niyazi, "Fenomenolojiyle Marksizm Arasında Kurulan İlişki", *Toplum ve Bilim* 17, 1982, s. 152-159
Öner, Yılmaz, "Zamanın Yüzeyi: E. Bloch Dolayısıyla Bir Not", *Defter* 5, Haziran-Eylül 1988, s. 53
Önertay, Olcay, *Edebiyatımızda Eleştiri - Tanzimat ve Servet-i Fünun Dönemleri*, [?]: ?, [?]
Öngören, Veysel, "Gerçekçiliğin Işığında Lukács: Edebiyatta Tip Sorunu ve Aydın", *Bilim ve Sanat* 26, Şubat 1983, s. 34-37
---- "Edebiyat, Edebiyat Dışı Yargılanamaz", *Bilim ve Sanat* 41, Mayıs 1984, s. 45-47
—— "Gerçekçilik ve Estetik", *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 5, Ağustos 1984, s. 68-71
Özalp, Sinan, "Edebiyatın Düşünme Yapımızın Gelişmesindeki Rolü", *Emre (Eskişehir)*, 4(48), Nisan 1968, s. 13-14; *Turizm*, 11(83), Nisan 1968, s. 21
Özarıkça, Barlas, "Roman da Bir Tür Oyuncaktır", *Varlık*, 57(1003), Nisan 1991, s. 24-26
Özçelebi, Ali, "Jean-Paul Weber'in Tekizlekçi Eleştirisi", *Çağdaş Eleştiri*, 3(7), Temmuz 1984, s. 32-38
Özdemir, Emin, "Eleştiri Dilimiz", *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 729-733
---- "Dil İşçiliğidir Yazarlık", *Türk Dili*, 26(247), Nisan 1972, s. 63-67
---- "Yorumbilimsel Yaklaşım", *Çağdaş Eleştiri*, 2(2), Şubat 1983, s. 64-65
----- "Eleştiri Türü ve Yazınımızdaki Yeri Üzerine", *Çağdaş Türk Dili*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 407-413
---- *Yazma Sanatı*, İstanbul: Varlık, [?]
Özdemir, Emin ve Adnan Binyazar, *Yazmak Sanatı*, [?]: ?, [?]
Özel, İsmet, *Şiir Okuma Kılavuzu*, [?]: Çıdam, 1988
----- "Bir Cevap", *Defter* 15, Aralık 1989-Mart 1990, s. 97
Özer, Bülent, "Estetik'in Anlamı, Kapsamı ve Günümüzdeki Yeri", *Yapı* 7, Temmuz-Ağustos 1974, s. 33
Özer, Sevinç, "Amerikan Kısa Öykü Kuramına Bir Yaklaşım: Kısa Öykü Nedir? Ne Değildir?", *Çağdaş Türk Dili*, 3(36), Ocak 1991, s. 1157-1162
----- "Sesi Bastırılmış Kadın Öyküleri", *Edebiyat ve Eleştiri* 12/13, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1994, s. 88
Özgü, Melahat, "Alman Eleştirisine Bir Bakış", *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 691-695
—— "Almanya'da Roman Kuramlarına Genel Bir Bakış", *Türk Dili*, 14(159), Aralık 1964, s. 122-125
Özkaya, Cevat, "*Oryantalizm* Kitabı Üzerine Bir Konuşma", *Kitap Dergisi* 29/30, Temmuz-Ağustos 1989, s. 11-12
Özkırımlı, Atilla, "Eleştirinin Ne Olmadığı", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 77-78
----- "Türkiye'de Edebiyat Eleştirisi Üzerine", *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 29, Ağustos 1986, s. 33-35
Özlü, Demir, "Toplumcu-Gerçekçi Yazar", *A Dergisi* 4, Nisan 1956, s. 1,2
----- "Dünya Görüşü", *Dünya*, 6 Haziran 1979
---- "Cl. Levi-Strauss", *Somut*, Temmuz 1979
---- "Kurgu-Yapısalcılık", *Somut*, Aralık 1979
---- "Rus Formalistleri", *Tan* 6, Ekim 1982, s. 62-69; *Adam Sanat* 66, Mayıs 1991, s. 27-33
Özmen, Kemal, "Hüseyin Rahmi Gürpınar ve Sigmund Freud", *Fransız Dili ve Edebiyatı Dergisi (FDE)*, 2(8), 1981, s. 75-85
Özoğuz, Yüksel, "Ingeborg Bachmann'ın Bir Şiiri Üzerine İnceleme", *Metis Çeviri* 5, Güz 1988, s. 47-52
Özön, Mustafa Nihat, "Türk Eleştirisine Bir Bakış", *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 548-573
Özsezgin, Kaya, "Öznel'e Doğru", *Forum (Ankara)*, 18 (271), Temmuz 1965, s. 19
—— "Yaratıcı Eleştiriye Övgü", *Forum (Ankara)*, 18(274), Eylül 1965, s. 17
Öztokat, Erdim, "Berke Vardar'ın Sözlükbilim Çalışmaları", *Metis Çeviri* 11, Bahar 1990, s. 118-121
Öztürk, Hasan, "Roman: Kendisi mi? Teorisi mi?", *Türk Edebiyatı* 204, Ekim 1990, s. 57-58
Özügül, Oğuz, "Yazın ve Sanat Yapıtlarının Çözümlenmesinde Toplumbilimsel İlkelerin Yeri ve Önemi", *Yazko Çeviri*, 3(18), Mart-Nisan 1984, s. 102-104
—— "Freud ve Freudçuluk 1-3", *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 21, Aralık 1985, s. 85-88; 22, Ocak 1986, s. 87-91; 23, Şubat 1986, s. 87-91
---- "Eleştiri için Bir Metod Gerekli midir?", *Yeni Düşün* 42, Ekim 1987, s. 60-63
---- "Edebiyat Yapıtlarını Değerlendirme Aracı Olarak Metod", *Yeni Düşün* 44, Aralık 1987, s. 67-68
Özünlü, Ünsal, "Edebiyatta Öncelemeler", *Edebiyat ve Eleştiri* 11, Kasım/Aralık 1993, s. 45
---- "Eleştirinin ve Öncelemenin Öncelemesi", *Edebiyat ve Eleştiri* 15/16, Temmuz/Ağustos 1994, s. 50
Özyer, Nuran, *Edebiyat Üzerine*, Ankara: Gündoğan, 1994
Paker, Saliha, "Çeviri Eleştirisinin Kuramla İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler", *Metis Çeviri* 4, Yaz 1988, s. 116-121
Pamir, Tahir, "Asım Bezirci'nin Eleştiri Anlayışı", *Yeditepe* 95, Mart 1964, s. 6; 96, Nisan 1964, s. 12
Parla, Jale, "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?", *Defter* 21, Bahar 1994
—— "Tanzimatta Shakespeare Çevirileri - Duyumların Fikirlere Çevrilmesi", *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 22-26
Parla, Jale ve Engin Akarlı, "Roman ve Toplum Sorunları", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi (Beşeri Bilimler)* 6, 1978, s. 239-245
Pamuk, Orhan, "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi", *Defter* 23, Bahar 1995
—— "Şirin'in Yalnızlığı", *Defter* 19, Kış 1992, s. 25
Polat, Nazım Hikmet, "Tenkid", *Kültür ve Sanat* 27, Haziran 1983, s. 24-26
---- "Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş", *Türk Edebiyatı* 137, Mart 1985, s. 23
Ran, Nazım Hikmet, *Sanat ve Edebiyat Üzerine*, der. Aziz Çalışlar, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1995
Rifat, Mehmet, "Eleştirmen, Yapıt ve Yazar Üstüne", *Yeni Ufuklar*, 22(252), Eylül 1974, s. 55-57
---- "Tahsin Yücel'in Bir Öyküsünü Çözümleyiş", *Dilbilim* 1, 1976, s. 116-124
—— *Yazınsal Betik Üstüne Araştırmalar*, İstanbul: [?], 1976
----- "Göstergebilimsel Çözümlemede Kesitlemenin Yeri", *Dilbilim* 2, 1977, s. 105-108
---- "Dilbilim ve Göstergebilim Açısından Yazınsal Söylem", *Dilbilim* 3, 1978, s. 101-104
—— *Roman Kurgusu ve Yapısal Çözümleme: Michel Butor'un Değişimi*, İstanbul: İ.Ü. Yabancı Diller Yüksek Okulu, 1978
—— "Göstergebilim ve Uygulama Alanları", *Dilbilim* 4, 1979, s. 191-198
---- "Genel Göstergebilim İlkeleri: Gösterge Dizgelerinin Üretim Süreci", *Dilbilim* 5, 1980, s. 101-111
—— "Göstergebilim Kuramının Düzenlenişi: Üstdilin Aşamaları", *Dilbilim* 6, 1981, s. 175-179
---- "Prag Dilbilim Çevresi", *Yazko Çeviri*, 1(6), Mayıs-Haziran 1982, s. 137-139
---- "Roman Jakobson, Çok Yönlü Bir Bilim Adamı", *Yazko Çeviri*, 2(8), Eylül-Ekim 1982, s. 143-147

----- "Yazınsal Betik Üzerine", *Yazko Çeviri*, 2(9), Kasım-Aralık 1982

—— *Genel Göstergebilim Sorunları: Kuram ve Uygulama*, İstanbul: Alaz, 1982; İstanbul: Sözce, 1986

----- "Amerikan Yapısalcılığı Üstüne", *Yazko Çeviri*, 2(10), Ocak 1983, s. 109-113

—— "Benzersiz Yapıtlarıyla Roland Barthes", *Yazko Çeviri*, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 103-108

—— "A. J. Greimas ve Paris Göstergebilim Okulu", *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983, s. 144-153

----- (der.), *Genel Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, İstanbul: Yazko, 1983

—— *Dilbilim ve Göstergebilim Terimleri*, İstanbul: Sözce, 1988

—— "Göstergebilim ve Bir Masal Çözümlemesi: *Kırmızı Başlıklı Kız*", *Yeni Düşün* 63, Bahar 1990, s. 38-45

----- "Homo Linguisticus, Homo Semioticus, Homo Postsemioticus", *Felsefe Dergisi* 2/3, 1990, s. 109-112

—— *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, İstanbul: Düzlem, 1990

----- "Göstergebilim Açısından Çeviri, Çevirmen Açısından Göstergebilim", *Gösteri* 140, 1992, s. 43-45

—— *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul: Simavi, 1992

—— "Göstergebilim Kuramsal Bir Oyundur", *Kuram* 1, Ocak 1993

----- "İstemek ve Korkmak: Göstergebilimsel Bir Yaklaşım", *Kuram* 2, Mayıs 1993, s. 55

----- "Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü I-II-III-IV", *Kuram* 3-4-5-6, Eylül 1993-Ocak 1994-Mayıs 1994-Eylül 1994

—— *Homo Semioticus*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993

—— "Masallara Yaklaşım Biçimleri", *Kuram* 6, Eylül 1994, s. 61

—— (der.), *Eleştiri ve Eleştiri Kuramı Üstüne Söylemler*, İstanbul: Düzlem, 1996

—— *Göstergebilimcinin Kitabı*, İstanbul: Düzlem, 1996

Rifat, Mehmet, Sema Rifat Güzelşen, ve Yurdagül Gürpınar, "Dilbilim ve Göstergebilim Terimleri", *Dün ve Bugün Çeviri* 1, Haziran 1985, s. 229-267

Rifat, Sema, "Metni Kim Oluşturur? Yazar mı? Okur mu?", *Kuram* 3, Eylül 1993

—— "Metnin İçindeki Okur", *Kuram* 5, Mayıs 1994, s. 23

Sabuncu, Başar, "Tiyatronun Çağdaş İşlevi: Tiyatronun İdeolojik Eleştirisine Giriş", *Türk Tiyatrosu* 422, Ekim-Aralık 1976, s. 18-21

Safa, Peyami, "Marxism, Yapısı ve Çürük Temelleri", *Türk Düşüncesi*, 10(3), Mart 1959, s. 4-8

Sağnıç, Hüseyin ve Nurdan Gürbilek, İskender Savaşır, "Bir Kürt Aydını: Fakih Hüseyin Sağnıç", Söyleşi, *Defter* 11, Kasım 1989-Ocak 1990, s. 45

Samânoğlu, Gültekin, "Edebiyat ve Politika", *Hisar*, 5(20), Ağustos 1965, s. 4-6

[?], "Sanat Eleştirisi Alanında Yapısalcılık", *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 82-84

Saraçoğlu, Oben Güney, "Çözümlemede Yazarın Kimliği Sorunu Açısından Beyaz Aydının Romanı ve Güven Turan", *Adam Sanat* 18, Mayıs 1987, s. 72-75

Savaşır, İskender, "Kavafis'in Veda Ettiği İskenderiye", *Defter* 1, Ekim-Kasım 1987, s. 21-34

----- "Öteki Halit Ziya", *Defter* 2, Aralık 1987-Ocak 1988, s. 119

—— "Cezanne'in Özgürlüğü", *Defter* 7, Aralık 1988-Ocak 1989, s. 137

----- "Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi", *Defter* 4, Nisan-Mayıs 1988, s. 36

—— "Modernizmin Eşiği", *Defter* 5, Haziran-Eylül 1988, s. 55-83

—— "Kasvet ve Arınma", *Defter* 17, Ağustos/Eylül/Ekim/Kasım/Aralık 1991, s. 160

—— "Güller", *Defter* 19, Kış 1992, s. 7

—— "Modernleşme ve Modernizm", *Defter* 23, Bahar 1995

Savran, Gülnur, "Feminist İyimserlik... Nereye Kadar", *Defter* 19, Kış 1992, s. 182

Say, Ahmet, "Diyalektik ve Estetik", *Ataç*, 3(27), Temmuz 1964, s. 5-7

Sayın, Şara, "Yazınbilim ve Alımlama Estetiği", *Bağlam* 1, 1979, s. 103-119

----- "Yazın Metni ve Okur", *Yazko Edebiyat* 5, Mart 1981, s. 62-67

----- "Yorumbilimsel Söyleşi", *Macit Gökberk'e Armağan*, Ankara: TDK, 1983

Selen, Ayşe, "Luigi Pirandello ve Bir Yapısalcı Uygulama Denemesi", *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 8, 1988, s. 115-126

Sencer, Muzaffer, "Düşüncenin Diyalektiği, Gerçekçilik (Realizm) ve Düşüncülük (İdealizm)", *Bilim ve Sanat* 5, Mayıs 1981, s. 33-36

Senemoğlu, Osman, "Roland Barthes ve 'Birlikte Yaşama'", *Dilbilim* 3, 1978, s. 83-88

—— "Gösterge ve Görüntü", *Dilbilim* 4, 1979, s. 88-92

—— "V. Propp ve Masalların Yapısı", *Çağdaş Eleştiri*, 1(2), Nisan 1982, s. 46-51

—— "Eğitsel Görüntüler ve Göstergebilim", *Dilbilim* 8, 1989, s. 137-145

—— "Berke Vardar'ın Yayımları Üstüne", *Metis Çeviri* 11, Bahar 1990, s. 111-118

Sercan, Mustafa, "Sanatta Altın Kesimin Olmazlığı Üzerine", *Varlık*, 50(914), Kasım 1983, s. 38

—— "Roman Yazarı ve Psikolojinin İlişkisi Üzerine", *Varlık*, 55(948), Ağustos-Eylül 1986, s. 8-9

Serdar, Mehmet, "Sanat ve Gerçeklik", *Adam Sanat* 54, Mayıs 1990, s. 25-27

—— "Yapıt, Eleştiri ve Okuyucu", *Adam Sanat* 66, Mayıs 1991, s. 42-45

Seyda, Mehmet, "Tip-Karakter İkilemi", *Varlık*, 32(629), Eylül 1964, s. 6

Sezgin, Dinçer, "Yazar mı, Yapıt mı?", *Varlık*, 32(629), Eylül 1964, s. 12

Sezgin, Ömür, "Althusser ve Marksizm Tezleri", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, 14(126), Aralık 1990, s. 38-39

Sılay, Kemal, "Müzik, Edebiyat Eleştirisi ve Divan Şiiri", *Edebiyat ve Eleştiri* 3/4, Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1992, s. 61

—— "Barthes ve Foucault'nun Yazar Teorileri", *Edebiyat ve Eleştiri* 9, Temmuz-Ağustos 1993

—— "Postmodern Söylemin Antihümanist Boyutları", *Edebiyat ve Eleştiri* 10, Eylül/Ekim 1993, s. 2

[?], "Sinema İşaretbilimi ve İdeoloji", *Çağdaş Sinema* 5/6, Kasım 1974-Ocak 1975, s. 3-21

Siso, Ömer, "Gerçeklik ve Sanat", *İmece*, 1(1), Mart 1985, s. 2-8

Somay, Bülent, "Bir Kitap Eleştirisi: *Baba ve Oğullar*", *Defter* 24, Yaz 1995

—— "Maelström'e Her İnişin Bir de Çıkışı Vardır", *Defter* 6, Ekim/Kasım 1988, s. 183

Somersan, Semra, "Görecelik ve Öbür Yüzü", *Defter* 12, Şubat/Mart 1990, s. 106

Songar, Ayhan, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Yunus Emre ve Ayrılık Psikolojisi", *Türk Edebiyatı* 112, Şubat 1983, s. 8-9

—— "İstiklal Marşımızın Psikanalizi", *Türk Edebiyatı* 113, Mart 1983, s. 11-12
Soysal, Ahmet, "Bugün Dağlarca" [F. H. Dağlarca Üzerine İnceleme], *Defter* 23, Bahar 1995
Sönmez, Emel, "Türk Romanında Kadın Hakları", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Mart-Haziran 1966/1969, s. 19-70
Sözer, Önay, "Roman Jakobson Üzerine", *Yazko Çeviri*, 1 (1), Temmuz-Ağustos 1981, s. 145-146
—— *Anlayan Tarih*, İstanbul: Yazko, 1984
—— "İnsan mı, Kukla mı? Bir Düşünce Modeli Olarak Yanılsama", *Defter* 10, Haziran/Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1989, s. 70
Sun, Şafak, "Toplumcu Gerçekçilik ve Çağdaş Halk Ozanlığı 1-2-3", *İmece*, 3(25), Mart 1987, s. 9-11; 3(26), Nisan 1987, s. 23-24; 3(27), Mayıs 1987, s. 23-24
Sunar, Şebnem, "Söylem Düzeninin Tarihçesi", *Kuram* 7, Ocak 1995, s. 41
Süreya, Cemal, "Eleştirmenler", *Soyut* 44, Şubat 1972, s. 2-6
—— *Günübirlik*, İstanbul: Adam, 1982
—— *Şapkam Dolu Çiçekle*, [?]: Çizgi, 1985
Şahan, Halil, "İşlevsel Açıdan Şiirin Özü ve Biçimi", *Yeni Ufuklar*, 21(248), Mayıs 1974, s. 44-46
Şahan, Yakup, "Toplumcu Gerçekçiliğe Ters Bakışlar 1-2", *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 30, Eylül 1986, s. 52-56; 31, Ekim 1986, s. 59-62
—— "Etik ve Estetik İlişkisi Üstüne", *Yeni Düşün* 36, Nisan 1987, s. 61-62
—— "Felsefe ve Yazın", *Yeni Düşün* 18, Nisan 1988, s. 77-79
—— "Marksçılığın Klasiklere Bakışı", *Varlık*, 55(970), Temmuz 1988, s. 6-7
—— "*Açık Yapıt Poetikası*'nın Düşündürdükleri" [Umberto Eco'nun aynı adlı eseri üzerine], *Yeni Düşün* 63, 1990, s. 142-155
Şakar, Kutluay, "Sanatta Toplumcu Gerçekçilik ve İşlevi", *Yeni Olgu*, 1(4/5), Temmuz-Ağustos 1981, s. 6-8
—— "Sanat ve Yazın Üzerine", *Yeni Olgu*, 1(6), Eylül 1981, s. 7-9
Şen, Ramazan ve Ömer Tulgan, "Adorno'da Doğa Güzelliği ve Sanat Güzelliği", *Felsefe Dergisi* 3, 1989, s. 118-122
Şener, Sevda, "Yapısalcı Bir Yaklaşım", *Çağdaş Eleştiri*, 1 (5), Temmuz 1982
—— "Tiyatro Eserlerimizde Kadın İmajı", *Anadolu Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33(1/2), 1990, s. 467-475
Şevket, Haluk, "Çağdaş Tiyatro Eğitimine Yapısalcı Bir Yaklaşım", *Türk Tiyatrosu* 424, 1978, s. 19-23
Şirin, Mustafa Ruhi, "Estetik Açıdan Şiirin Kritiği", *Küçük Dergi*, 2(16), Eylül 1980, s. 11-13
Şölçün, Sargut, "Yapısalcılık: Bir Yöntemin Kavranması Yolunda Sınırlı Notlar", *Varlık*, 50(914), Kasım 1983, s. 25-28
—— *Tarih Bilinci ve Edebiyat Bilimi*, [?]: ?, [?]
Tarhan, Belkıs Ayhan, "Heidegger'le Özne Üzerine", *Defter* 25, Sonbahar 1995
Tangör, Ataman, "Freud'culuğun Sanata Yansıması ve Eleştirisi", *Yazko Edebiyat*, 1(7), Mayıs 1981, s. 84-90
—— "Lacan: Psikanaliz ve Nesnesi", *Yeni Düşün* 53, Ağustos 1988, s. 19-20
Tanyol, Cahit, "Şiir ve Gerçek", *Yeni İnsan*, 1(10), Ekim 1963, s. 6; 2(12), Aralık 1964, s. 6-7
Taylan, Cem, "Georg Lukács ve Estetiği Üzerine Notlar", *Saçak* 38, Mart 1987
Tegin, Buket, "Psikanalitik Kuramı Hazırlayan Etkenler", *Yarın* 32, Nisan 1984, s. 8-9
Tekeli, İlhan, "Edebiyatta Eleştiri", *Sanat Olayı* 32, Ocak 1985, s. 77-78
Tekelioğlu, Orhan, "Bir Lacan Okuması", *Yazko Felsefe Yazıları* 7, 1983
—— "Haller, Şiir Hali ve Dasein", *Defter* 25, Sonbahar 1995
Tekin, Latife ve İskender Savaşır, "Yazı ve Yoksulluk", Söyleşi, *Defter* 1, Ekim/Kasım 1987, s. 133
Tekin, Mehmet, "Bibliografya Denemesi: Estetik ve Anlatım Teknikleri Dair", *s. Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi* 1, 1987, s. 173-188
—— "*Yalnızız* Romanının Şekil ve Teknik Özellikleri", *Türk Yurdu*, 9(19), Ağustos, 1988, s. 49-54
Tevetoğlu, Fethi, "Psikanaliz Işığında Şiir", *Hisar*, 2(25), Mayıs 1952, s. 4-5,13-14
Timuçin, Afşar, "Sanatta Yozlaşmanın Toplumsal Nedenleri", *Felsefe Dergisi* 11, Nisan-Haziran 1980, s. 62-70
—— "Düşüncede ve Sanatta Gerçekçi Tutumlar", *Yazko Edebiyat*, 1(1), Kasım 1980, s. 39-42
—— "Yaşam ve Sanat", *Yazko Edebiyat*, 1(2), Aralık 1980, s. 40-52
—— "Yaşamın Diyalektiği - Sanatın Diyalektiği", *Yazko Edebiyat*, 1(4), Şubat 1981, s. 64-80
—— "Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru 1-4", *Yazko Edebiyat*, 1(6), Nisan 1981, s. 54-72; 1(7), Mayıs 1981, s. 91-110; 1(8), Haziran 1981, s. 102-116; 1(9), Temmuz 1981, s. 94-118
—— "Yapısalcılığın Felsefesi Çağdaş Tarih Bilimine Ters Düşer", *Varlık*, 50(913), Ekim 1983, s. 24
—— "Estetikte Yöntem ve Estetiğin Bilimsellik Değeri", *Düşun (Bizim Belde Toplum Sanat)* 15, Haziran 1985, s. 86-90
—— "Her Yapıt Bir Fikrin Açılımı Olmalıdır", *Bilim ve Sanat* 59, Kasım 1985, s. 48-49
—— "Yaratmanın Karmaşık Süreçleri ve Estetik", *Bilim ve Sanat* 60, Aralık 1985, s. 37
—— "Eleştirmecinin Yükümlülüğü", *Bilim ve Sanat* 61, Ocak 1986, s. 45
—— "Sanatçının Yansız Yandaşlığı", *Bilim ve Sanat* 62, Şubat 1986, s. 59
—— "Gerçekçi Sanat ve Toplumcu Gerçekçi Sanat", *Varlık*, 55(947), Ağustos 1986, s. 5-6
—— "İdeoloji ve Sanat", *Varlık*, 55(951), Aralık 1986, s. 3-4
—— "Sanatta Gerçekçi Bakış", *Varlık*, 55(968), Mayıs 1988, s. 3-4
—— "Sanat ve Toplum", *Varlık*, 55(970), Temmuz 1988, s. 3-4
—— "Roman Sanatının İkiyüz Yıllık Gelişimi", *Kavram*, 1(5), Eylül 1989, s. 6-10
—— "Edebiyatın Yeri", *Varlık*, 57(1003), Nisan 1991, s. 2-3
—— *Gerçekçi Düşünce, Gerçekçi Sanat*, İstanbul: İnsancıl, 1992
—— *Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları*, İstanbul: De, [?]
Timuroğlu, Vecihi, "Toplumcu Gerçekçilik Üstüne", *Çağdaş Atılım*, 1(3), Nisan 1976, s. 23-27
—— "Ahmet Arif'in Şiirinin Yapısı", *Adam Sanat* 71, Ekim 1991, s. 52-70
Toker, Şevket, (çev.) "20. Yüzyıl Eleştirisinin Temel Yönelişleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6, 1991, s. 47-63
[?], "Toplu Soruşturmamız: Edebiyat Eleştirisi Bakımından Bugün Hangi Aşamadayız? Bu Yönde Genel Gidişi Yeterli ve Olumlu Buluyor musunuz? - Bazı yazarların

cevapları", *Varlık*, 40(786), Mart 1973, s. 10
Tolasa, Harun, *On Altıncı Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, [?]: ?, [?]
Topor, Roland, "Aktöreden Uzak Melodram", çev. Mehmet Ergüven, *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 101
Toprak, Ömer Faruk, "Toplumsal Açıdan Şiire Bakmak", *Yeditepe*, 19(149), Eylül 1968, s. 6
Topses, Gürsen, "Sanattaki Toplumculuk", *Devinim 60* 10, Kasım 1965, s. 66
Toros, Ahmetcan, "Toplumcu Düşünce, Toplumcu Sanat, Toplumcu Sinema", *Varlık*, 54(944), Mayıs 1986, s. 4-6
Toska, Zehra, "Haremden Kadın Partisine Giden Yolda Kadın Dergileri ve Öncü Kadınlar, I, *Defter* 21, Bahar 1994
Tunalgil, Baha Galip, "Sanatta Bilim Kuramı Açısından Tiyatro Yazarlığı Üzerine Düşünceler", *Ataç*, 1(9), Ocak 1963, s. 23-25
Tunalı, İsmail, "Marksist Estetik'te Gerçeklik, Obje ve Suje Problemi", *Felsefe Arkivi* 20, 1976, s. 99-112
----- "Roman Ingarden'ın Estetik'ine Bakış", *Felsefe Arkivi* 21, 1977/1978, s. 37-53
Tuncer, Hüseyin, *Edebiyat Araştırma ve İncelemeleri*, İzmir: Akademi Kitabevi, 1995
Tunçay, Mete, "Eleştiri ile Edebiyat Eleştirisi", *Sanat Olayı* 32, Ocak 1985, s. 76-77
Tura, Saffet Murat, "Althusser ve Psikiyatri", *Toplum ve Bilim* 14, 1981, s. 125-136
—— "Teoriler, Bilimler, Kurumlar", *Defter* 4, Nisan-Mayıs 1988, s. 51-54
—— "'Avant-garde' Metinleri Okumak", *Defter* 7, Aralık 1988-Ocak 1989, s. 71
----- *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul: Ayrıntı, 1989
—— "Şeyh ve Ayna" [*Asiye Hatun: Rüya Mektupları* Üzerine İnceleme], *Defter* 24, Yaz 1995
Tural, Sadık Kemal, "Gerçek, Hakikat ve Edebiyat Eserinde Gerçek Kavramları Üzerine Bir Deneme", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2, 1984, s. 461-477
----- *Zamanın Elinden Tutmak: Edebiyat Nazariyatı, Edebi Tenkit Örnekleri*, [?]: ?, [?]
Turan, Güven, "Kadınca Başkaldırmanın Bilinci", *Devinim 60* 11, Aralık 1965, s. 69-72
Turgut, Serdar, "Raymond Williams: Modern Trajedi'ye Karşı Kültürel Devrim - Bir Galli Avrupalının Süren Arayışı", *Toplum ve Bilim* 28, 1985, s. 67-91
Tümer, Gürkan, "Şiirde Bilim, Bilimde Şiir", *Adam Sanat* 30, Mayıs 1988, s. 52-56
Türkay, Osman, "Aristo ve Eleştiri", *Türk Dili*, 14(168), Eylül 1965, s. 797-807
—— "Eleştirici Üstüne Düşünceler", *Varlık*, 13(655), Ekim 1965, s. 5-6
----- "Yapısalcılığın Çeşitli Açılardan Görünüşü", *Türk Dili*, 18(202), Temmuz 1968
----- "Edebiyat ve Yapısallık 1-3", *Yeditepe*, 19(150), Ekim 1968, s. 6
—— "Edebiyatta Toplumsal Yapı", *Yeditepe*, 19(154), Şubat 1969, s. 8,11
—— "Edebiyat ve Geleceğin Toplumu", *Yeditepe*, 19(155), Mart 1969, s. 8,12
—— "Edebiyat, Eleştiri ve Anlambilim", *Türk Dili*, 20(212), Mayıs 1969, s. 147-152
Türkoğlu, Nurçay, "Kadın İmgeleri: Mitler ve Gerçekler", *Kuram* 10, Ocak 1996, s. 37
Uçar, Şahin, "Tenkitlerin Tenkidi", *Milli Kültür* 85, Haziran 1991, s. 52-56
Uçarol, Tuncer, "Geçen Ayların Dergilerinde 'Bizde Eleştiri Yoktur' Sorunu", *Varlık*, 49(896), Mayıs 1982, s. 42-44
Uçkan, H. Vasfi, "Şiir, Dil ve Eleştiri Üzerine", *Şiir Sanatı* 18, Nisan 1967, s. 21-24
Uğur, Aydın, "Postmodernin Siyasetle İlişkisi Üzerine", *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 32
Ulaş, Bahri, "Sosyalist Realizm ve Sürrealizm", *Türk Yurdu*, 49(9), Aralık 1959, s. 57-58
Uras, Ufuk, "Yapısalcılık Üzerine", *İktisat Dergisi* 252, Kasım 1985, s. 29-37
Urgan, Mina, *Virginia Woolf*, İstanbul: Yapı Kredi, 1995
Uslu, A. Didem, "Edebiyat Eleştirisi ve Kurtlar Üzerine", *Argos*, 3(35), Temmuz 1991, s. 56-64
Uyar, Tomris, "Düz-Anlatı Düz Olamaz", *Metis Çeviri* 17, Güz 1991, s. 63-65
Uyar, Turgut, *Bir Şiirden*, İstanbul: Ada, 1983
Uyguner, Muzaffer, "Eleştirmen Üzerine", *Çağrı*, 2(19), Temmuz 1959, s. 6,16
—— "Yapısalcılık ve Bir Uygulama", *Yazko Edebiyat*, 3(20), Haziran 1982
—— "Yazınsal Eleştiri Konusunda", *Çağdaş Türk*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 430-433
Uygur, Nermi, "Arttan Gelen Yaratıcı" *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 722-726
—— "Edebiyatta Bilgi", *Yeni Dergi*, 4(42), Mart 1968, s. 196-211; *Türk Edebiyatı*, 1969, s. 33-56
----- "Yığın Edebiyatı", *Türk Dili*, 18(202), Temmuz 1968, s. 373-382
—— *İnsan Açısından Edebiyat*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1969; İstanbul: Remzi, 1985
—— *Dilin Gücü*, İstanbul: Kabalcı, 1994
—— *Kuram-Eylem Bağlamı*, İstanbul: Yapı Kredi, 1996
—— *Kültür Kuramı*, İstanbul: Yapı Kredi, 1996 [baskıda]
Uzuner, Buket, "Sanatta Seksizm Üzerine", *Sanat Olayı* 28, Eylül 1984, s. 37-39
Ümran, Sedat, "Lukács'ın Heidelberg Yıllarının Estetiği (1916-1918)", *Güldeste*, 2(23), Kasım 1983, s. 26-28
Ünlü, Şemsettin, "Eleştirinin Gücü", *Çağdaş Türk Dili*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 438-439
Vardar, Berke, "Yapısal Yönden Az Gelişmiş Ülkeler", *Varlık*, Ekim 1967
----- "Yapısal Eleştiride Yeni Bir Atılım", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2/3, 1973/1974, s. 315-324
—— "Eleştiri Nedir?", *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 77
Yalçın, Alemdar, "Edebiyatımızda Roman Teorisi Üzerine", *Nilüfer*, 1(1), Mart 1985, s. 10-12
Yalçın, Güler Ülkü, "Bir Öykünün Şematik Yapısı Bakımından Anatomisi", *Edebiyat ve Eleştiri* 25, Haziran 1996, s. 39-42
Yalçın, Mehmet, "Dil ve Yazın Alanında Bilimsellik", *C.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13, Ekim 1990, s. 45-62
Yalçın, Perihan, "Edebî Eleştiri ve Türleri", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(1), 1988, s. 183-186
Yaşın, Mehmet, "Üç Kuşak Üç Kimlik Üç Vatan Arasında Kıbrıslıtürk Şiiri", *Defter* 19, Kış 1992, s. 65
—— "Tarih Karşısında Şiir ve İktidar İlişkileri", *Defter* 20, Bahar/Yaz 1993, s. 117
Yavuz, Hilmi, "Edebiyatta Yapısallık", *Varlık*, 39(779), Ağustos 1972, s. 4
—— "Bilim Emperyalizmi", *Felsefe ve Ulusal Kültür*, İstanbul: Çağdaş, 1975
—— "Edebiyat ve Yapısalcılık", *Felsefe ve Ulusal Kültür*, İstanbul: Çağdaş, 1975

---- *Roman Kavramı ve Türk Romanı*, Ankara: Bilgi, 1977
---- "Yapısalcı İnsanbilimciler", *Demokrat*, 18.3.1980
---- "Dil ve Felsefe", *Hürriyet Gösteri*, 2(20), Temmuz 1982, s. 75
---- "Yapısalcılık Bir Kuram mı, Bir Yöntem mi?", *Varlık*, 50(913), Ekim 1983, s. 22-23
---- *Felsefe Üzerine*, İstanbul: Bağlam, 1987
---- *Yazın Üzerine*, İstanbul: Bağlam, 1987
---- "Freud'culuk Üzerine Notlar", *Milliyet Sanat* 226, Ekim 1989, s. 6-8
---- *Kültür Üzerine*, İstanbul: Bağlam, [?]
---- *Dilin Dili*, [?]: Arba, 1991
Yavuz, Kerim, "Edebî Bir Eserde Yazarın İç Dünyasının Dışa Yansıması", *Milletlerarası Türkoloji Kongresi (Türk Edebiyatı)*, (V. İstanbul, 23-28 Eylül 1985), 1985
Yeğenoğlu, Meyda, "Haremdeki Leydi: Montagu'nun Mektuplarında Feminizm ve Oryantalizm", *Defter* 24, Eylül 1995
Yeleş, Selçuk, "Sanattan Kovulan Estetik ve Postmodernizm", *Hürriyet Gösteri* 93, Ağustos 1988, s. 39-40
Yetiş, Kâzım, "Belâgat, Rhetorique ve Edebiyat Nazariyesi Sahasında Türkçe Neşredilmiş Kitapların Açıklamalı Bibliografyası 1502-1928", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*, 1987, s. 367-406
Yetkin, Suut Kemal, *Edebiyat Üzerine*, [?]: Yenilik, 1952
---- "İki Eleştiri Akımı", *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 541-546
---- *Estetik Doktrinler*, Ankara: [?], 1972
---- *Estetik ve Ana Sorunları*, İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1979
---- "Okuyucu ve Tenkitçi", *Türk Dili*, 1(7), Nisan 1952, s. 10-11; *Hürriyet Gösteri* 54, Mayıs 1985, s. 80-81
Yılmaz, Durali, "Roman Tekniği", *Hisar*, 18(172), Nisan 1978, s. 12-13
---- "Romanın Görevi", *Hisar*, 20(267), Şubat 1980, s. 24-25
---- *Romanımız ve İnsanımız*, [?]: ?, [?]
Yılmaz, Muhittin, "İtalyan Eleştirisine Bir Bakış", *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 709-713
Yunus, Mustafa, "Bizde Münekkid Yok mu?", *Töre*, 12 (136), Eylül 1982, s. 37-41
Yurdakul, Ahmet, "Romanda Tarihsellik ve Tarihî Roman", *Hürriyet Gösteri* 93, Ağustos 1988, s. 36-37
Yüce, Ali, *Şiirin Dili, Yapışı, İşlevi*, Antakya: 1975 (yazarın kendi yayını)
Yücel, Tahsin, "Yapısal Eleştiri", *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 422-425
---- "Söylenlerin Anlamı", *Varlık* 788, Mayıs 1973
---- "Roland Barthes ve Deneme", *Dilbilim* 1, 1976, s. 34-42
---- "Roman ve Bilim", *Varlık*, 43(826), Temmuz 1976, s. 3-4
---- *Yazın ve Yaşam*, İstanbul, Çağdaş, 1976
---- "Yapısalcılık", *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 30-43
---- "Çoğul Okuma", *Türk Dili*, 40(337), Ekim 1979, s. 193-196
---- *Anlatı Yerlemleri: Kişi, Süre, Uzam*, henüz basılmamış Fransızca metinden çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Ada, 1979; İstanbul: Yapı Kredi, 1993
---- "Yansıtma Süreci", *Türk Dili*, 41(343), Nisan 1980, s. 209-212
---- "Dil ve Anlatı", *Bağlam* 3, 1981, s. 121-126
---- "Yazının Sınırları", *Çağdaş Eleştiri*, 1(1), Mart 1982, s. 34-37
---- "Sözcelem ve Halk Masalı", *Çağdaş Eleştiri*, 1(2), Nisan 1982
---- "Anlatı Geleneği", *Çağdaş Eleştiri*, 1(3), Mayıs 1982, s. 36-39
---- "Mikhail Bakhtin", *Çağdaş Eleştiri*, 1(9), Kasım 1982, s. 22-27
---- "Gene(l) Anlatı Geleneği", *Tan Edebiyat Yıllığı*, 1982, s. 101-104
---- *Yazının Sınırları*, İstanbul: Adam, 1982
---- *Yapısalcılık*, İstanbul: Ada, 1982
---- "Fransa'da Düşün ve Yazın", *Hürriyet Gösteri* 62, Ocak 1986, s. 17-18
---- "Edebiyat, Ruhçözümleyimine Çok Şey Borçludur", *Milliyet Sanat* 226, 15 Ekim 1989
---- "Psikanaliz ve Edebiyat", *Milliyet Sanat* 226, Kasım 1989, s. 8-9
---- "Eleştiri ve Aktöre", *Çağdaş Türk Dili*, 4(45/46), Kasım-Aralık 1991, s. 403-406
---- *Eleştirinin ABC'si*, İstanbul: Simavi, 1991
---- *Tartışmalar*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
---- *Yazın, Gene Yazın*, İstanbul: Yapı Kredi, 1995
---- "Anlatı Çevirisi", *Metis Çeviri* 19, Bahar 1992, s. 61-64
Yücel, Tahsin, Özdemir İnce ve İskender Savaşır, "Günümüzde Yazınsal Yapıt Kavramı" [Açık oturum], *Varlık*, 57(1003), Nisan 1991, s. 6-16
Yüksel, Ayşegül, *Yapısalcılık ve Bir Uygulama: Melih Cevdet Anday Tiyatrosu Üzerine*, İstanbul: Yazko, 1981
Zeka, Necmi, "Postmodern Bir Estetiğe Doğru", *Yeni Gündem* 31, Ekim 1985
---- "Çağdaş bir Ürperti: Adorno", *Sanat Olayı* 42, Kasım 1985, s. 64-67
---- "Hatırlama ve Tarih", *Defter* 1, Ekim-Kasım 1987, s. 7
Zelyut, Rıza, *Halk Şiirinde Gerçekçilik*, İstanbul: Yön, 1992

ÖZEL SAYILAR

Birikim [Yapısalcılık Özel Sayısı], 5(28/29), Haziran-Temmuz 1977
Çağdaş Türk Dili [Edebiyat Eleştirisi Özel Sayısı], 4(45/46), Kasım-Aralık 1991
Dilbilim [Yapısalcılık Özel Sayısı], 1, İ.Ü. Yabancı Diller Yüksek Okulu, Fransızca Bölümü, 1976
Dilbilim Seçkisi [Yapısalcılık], der. Doğan Aksan, Ankara: TDK, 1982
Internationale Situationniste, "Tanımlar", çev. Nurdan Gürbilek, *Defter* 4, Nisan/Mayıs 1988, s. 62
---- "Nihilizm", çev. Lale Müldür, *Defter* 4, Nisan/Mayıs 1988, s. 65
---- "Devrimden Söz Etmek Gülünç Geliyorsa", çev. Nurdan Gürbilek, *Defter* 4, Nisan/Mayıs 1988, s. 70
Kuram [Feminizm ve Yazın Dosyası], 10, Ocak 1996
Marksist Eleştiri: Teori, Araştırma ve İnceleme Kitap Dizisi 1, Kış 1996
Tan [Michel Foucault Özel Sayısı], 3/4, Temmuz-Ağustos 1982
Türk Dili [Eleştiri Özel Sayısı I], 12(142), Temmuz 1963
Türk Dili [Eleştiri Özel Sayısı II], 23(234), Mart 1971
Varlık [Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru], 50(913), Ekim 1983; 50(914), Kasım 1983
Yeni Dergi [Başlangıçtaki ve Bugünkü Örnekleriyle Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı], 4(44), Mayıs 1968

ÇEVİRİ YAPITLAR

Abrams, M.H., "Feminist Eleştiri", çev. Boğaziçi Üniversitesi Mütercim-Tercümanlık Bölümü dördüncü sınıf öğrencileri, *Kuram* 10, Ocak 1996, s. 69

Adorno, Theodor Wiesengrund, "Yeni Müziğin Felsefesine Giriş", çev. İ. Ertürk, *Oluşum* 40, Şubat 1981

----- "Yeni Sanat Niye Böylesine Zor Anlaşılır?", çev. Nasuh Barın, *Oluşum* 53, Mart 1982

—— "Proust Üzerine Yazınsal Notlar", çev. Mustafa Ziyalan, *Yazko Çeviri*, 1(5), Mart-Nisan 1982, s. 151-163

—— "Gelenek Üstüne", çev. Nasuh Barın, *Tan* 2, Haziran 1982, s. 90-99

—— "Kafka Üstüne Notlar", çev. Mustafa Ziyalan, *Yazko Çeviri Kafka Özel Sayısı* 16-17, Ocak-Şubat 1984

—— "*Minima Moralia*'dan Seçme Parçalar", çev. Orhan Koçak, *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 17

----- "Beethoven'a Yaklaşımlar", çev. Zehra Yılmazer, *Edebiyat ve Eleştiri* 12/13, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1994, s. 44

—— *Otoriter Kişilik*, çev. Celâl A. Kanat, İstanbul: Yapı Kredi, 1997 [baskıda]

Adorno, Theodor, ve Lucien Goldmann, "Betimleme, Anlama ve Açıklama", çev. İskender Savaşır, *Defter* 14, Temmuz-Kasım 1990, s. 38-52

Alain, E.C., *Edebiyat Üstüne*, çev. Asım Bezirci, [?]: Dönem, 1966

Albérès, R.M., "Açık Roman, Kapalı Roman", *Varlık*, 30 (597), Mayıs 1963, s. 14

----- "Bir Edebiyat İncelemesi", çev. Salâh Birsel, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 615-617

----- "Yeni Eleştiri ve Metin Çözümleme", çev. Mehmet Rifat, *Varlık*, 41(812), Mayıs 1975, s. 24-25

Albrecht, Erhard, "Dil, Düşünce ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması", çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi* 3, Kasım 1986, s. 149-166

Alcock, R.A., *Kısa Dünya Edebiyatı Tarihi*, çev. Ülkü Tamer, İstanbul: Varlık, 1961

Althusser, Louis, "Materyalist Bir Tiyatro Üzerine Notlar", çev. Taciser Belge, *Birikim* 7, Eylül 1975

—— *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık, İstanbul: Birikim, 1978; İstanbul: İletişim, 1989

—— "Freud ve Lacan", çev. Selahâttin Hilav, *Yazko Felsefe Yazıları* 1, 1982

—— *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ömür Sezgin, Ankara: Sevinç Matbaası, 1984

—— "Marksizm ve Hümanizm", çev. Hakkı Ünler, *Edebiyat ve Eleştiri* 5, Kasım/Aralık 1992, s. 91

Alvarez, [?], *Doğu Avrupa'da Yazar ve Toplum*, çev. E.Örücü ve M.Harmancı, [?]: Mayıs, 1967

Amengual, B., "Brecht ve Gerçekçilik", çev. Engin Özden, *Gerçek Sinema* 1(5/6), Şubat-Mart 1974, s. 8-16

Anderson, Perry, *Batı'da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim, 1980

—— *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. M.Bakırcı-H.Gürvit, İstanbul: Belge, 1986

Angenot, Marc, "Olmayan Paradigma: Bilim-Kurgu Göstergebilimine Giriş", çev. Bülent Somay, *Metis Çeviri* 14, Kış 1991, s. 22-31

Antoine, Gèrald, "Biçimler Deyişbilimi ile Tema'lar Deyişbilimi ya da Eski ile Yeni Eleştiri Karşısında Deyişbilimci", çev. Bilge Karasu, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 426-435

Antonelli, Genéviève, "Eleştirmenlerin Gözü ile Eleştiri", çev. Nihal Önol, *Cep Dergisi*, 2(20), Haziran 1968, s. 3-10

Aragon, Louis, *Çağımızın Sanatı*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Gerçek, 1966

—— "Emile Zola Örneği", çev. Sevgi Tamgüç, *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 21, Aralık 1985, s. 13-16

—— "Sosyalist Gerçekçilik ve Romanlarım", çev. A. Haşim Akman, *Yeni Düşün* 42, Ekim 1987, s. 49-50

Arrive, Michel, "Yazınsal Göstergebilim: Yapısalcı Yaklaşım", çev. Mehmet Rifat, *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983, s. 169-172

Auden, W. H., "Çeviri: Bir Deneme", çev. Gamze Varım, *Metis Çeviri* 7, Bahar 1989, s. 112-116

—— "Yazmak", çev. Gamze Varım, *Metis Çeviri* 13, Güz 1990, s. 45-54

Avtonomova, Natalia, "Fransız Yapısalcılığı: Yöntembilimsel Notlar", *Varlık*, 50(914), Kasım 1983, s. 13-15

—— "Lacan: Psikanalizin Yeniden Doğması mı, Yoksa Sonu mu?", çev. Celâl A. Kanat, *Felsefe Dergisi* 4, 1989, s. 163-173

B.-Clement, Cathérine, "Freud ve Sanatsal Pratik", çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi* 4, 1989, s. 135-143

Bachelard, Gaston, "Bilimsel Düşüncenin Temel Karmaşıklığı", çev. Eray Canberk, *Felsefe Dergisi* 3, Nisan-Haziran 1973, s. 187-191

—— "Şiir Felsefesi", çev. Necati Engez, *Köken* 10, Aralık 1974, s. 21-28

—— "Mekânın Poetikası", çev. Aykut Derman, *Kuram* 7, Ocak 1995, s. 80

—— "Şiirsel İmge", çev. Aykut Derman, *Kuram* 10, Ocak 1996, s. 5

—— *Yok Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Yapı Kredi, 1996

Bachmann, Ingeborg, "Frankfurt Dersleri'nden", çev. Zeynep Sayın, *Yazko Çeviri*, 1(1), Temmuz-Ağustos 1981, s. 109-121; 1(3), Kasım-Aralık 1981, s. 125-136

—— *Frankfurt Dersleri*, çev. Zeynep Sayın, İstanbul: Bağlam, 1989

Bailey, Martin, "Vincent Van Gogh'un Bir Küçük Hikâyesi Bulundu", çev. İskender Savaşır, *Defter* 23, Bahar 1995

Bakhtin, Mihail M., "Söz Estetiği Üstüne", çev. Aziz Çalışlar, *Yazko Çeviri*, 2(12), Mayıs-Haziran 1983, s. 64-78

—— "Romanda Söz Dokusu", çev. Aziz Çalışlar, *Yazko Çeviri*, 2(12), Mayıs-Haziran 1983, s. 79-89

—— "Destansı Anlatı ve Roman", çev. Osman Senemoğlu,

Çağdaş Eleştiri, 2(7), Temmuz 1983, s. 59-65
—— "Gülme ve Özgürlük", çev. Meltem Ahıska, *Akıntıya Karşı* 1, Nisan 1985
——"Dostoyevski'de Karnaval Öğeleri", çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi* 26, Nisan 1988, s. 110-122
—— "Kalem ya da Kaos", *Edebiyat ve Eleştiri* 9, Temmuz-Ağustos 1993
Barthes, Roland, "Hangi Tiyatronun Öncüsü", çev. Teoman Aktürel, *Yeni Ufuklar*, 1(2), Nisan 1960, s. 64-66
—— "Nesnel Edebiyat", çev. Süheylâ Bayrav, *Varlık*, 33 (651), Ağustos 1965, s. 8-9
---- "Eleştiri Nedir?", çev. Süheylâ Bayrav, *Varlık*, 33(651), Ağustos 1965; çev. Tahsin Yücel, *Cep Dergisi* 2, Aralık 1966, s. 35-39; *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 436-439; çev. Berke Vardar, *Varlık*, 36(741), Haziran 1969, s. 20
—— "Kafka'nın Cevabı", çev. Berke Vardar, *Cep Dergisi* 8, Haziran 1967, s. 47-53; "Kafka'nın Yanıtı", çev. Halil Gökhan, *Adam Sanat* 55, Haziran 1990, s. 25-28
—— "Düzyazı ve Şiir", çev. Berke Vardar, *Cep Dergisi* 13, Kasım 1967, s. 40-42
---- "Yazı ve Devrim", çev. Oğuz Demiralp, *Yeni Dergi*, 11 (122), Kasım 1974, s. 17-19
—— "Yazı Nedir?", çev. Oğuz Demiralp, *Yazı* 1, Kış 1975, s. 98-101; çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, *Çağdaş Eleştiri*, 3(7), Temmuz 1984, s. 52-54
----- "Ne o - Ne o Eleştirişi", çev. Mustafa Irgat, *Birikim*, 3 (13), Mart 1976
----- "Sabunlar ve Deterjanlar", çev. Mustafa Irgat, *Birikim*, 3(13), Mart 1976; "Sabuntozları ve Deterjanlar", çev. Nilüfer Güngörmüş, *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 86-87
---- "Dilsiz ve Kör Eleştiri", çev. Bertan Onaran, *Soyut* 93, Temmuz 1976; çev. Nilüfer Güngörmüş, *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 87-88
—— "Şiirsel Bir Yazı Var mıdır?", çev. Mehmet Yalçın, *Türk Dili*, 39(333), Haziran 1979, s. 462-467
----- *Göstergebilim İlkeleri*, çev. Mehmet Rifat-Berke Vardar, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979; çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat İstanbul: Sözce, 1986
----- "Üslûb Zenaatçıları", çev. Yaşar Selçuk, *Yönelişler*, 1 (3), Haziran 1981, s. 32-33; "Üslûp İşçiliği", çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, *Çağdaş Eleştiri*, 3(12), Aralık 1984, s. 21
----- "Yapısalcı Etkinlik", çev. Ahmet Kocaman, *Türk Dili*, 43(357), Eylül 1981, s. 136-140
----- "Garbo'nun Benzersiz Yüzü", çev. [?], *Cumhuriyet*, 27 Ocak 1982
---- "Plastik", çev. [?], *Cumhuriyet*, 27 Ocak 1982
—— "Kaptan Nemo'nun Gemisi ve Sarhoş Gemi", çev. Safter Böke, *Cumhuriyet*, 17 Şubat 1982; "Jules Verne'in 'Nautilus'u ile Arthur Rimbaud'nun 'Sarhoş Gemi'si", çev. Ali Kaş, *Yazko Çeviri*, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 113-114
---- "Merihliler", çev. Murat Köprü, *Cumhuriyet*, 17 Şubat 1982
----- "Çıplaklaşarak Giyinme ve Giyinerek Çıplaklaşma", çev. Ünsal Oskay, *Cumhuriyet*, 5 Mayıs 1982
—— "Oyuncaklar", çev. Korhan Gümüş, *Cumhuriyet*, 14 Temmuz 1982
---- "Göstergebilime Bir Yaklaşım", çev. Mehmet Yalçın, *Yazko Çeviri* 9, Kasım-Aralık 1982, s. 130-132
----- "Göstergebilim ve Şehircilik", çev. K. Gümüş-İ. Bilgin, *Mimarlık* 185-186, 1982
---- "Roland Barthes Roland Barthes'ı Anlatıyor", çev. Sema Rifat Güzelşen, *Yazko Çeviri*, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 109-112
---- "Günümüzde Söylen", çev. Gül Işık, *Yazko Çeviri*, 2 (11), Mart-Nisan 1983, s. 114-116
---- "Yeni Roman Üstüne", çev. Mehmet Yalçın, *Yazko Çeviri*, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 116-119
—— "Yazın ve Üstdil", çev. Zeynel Kıran, *Yazko Çeviri*, 2 (11), Mart-Nisan 1983, s. 119-120
---- "İki Eleştiri", kısaltarak çev. Zeynel Kıran, *Yazko Çeviri*, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 120-123
---- "Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş", kısaltarak çev. Mehmet Rifat, *Yazko Çeviri*, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 123-127
---- "İnsan Gövdesi Üstüne", çev. Adnan Benk, *Çağdaş Eleştiri*, 3(1), Ocak 1984, s. 4-9
---- *Yazı Nedir?*, der. Enis Batur, çev. Oğuz Demiralp ve diğ., İstanbul: Hil, 1987
—— "Bir Aşk Söyleminden Parçalar: Bekleme", çev. Yurdanur Salman-Hür Yumer, *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 73-85
—— *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: Gerçek, 1988
—— *Yazının Sıfır Derecesi*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis, 1989
—— *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1990
—— *Yazı ve Yorum*, yay. haz. ve çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis, 1990
—— *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Seçkileri, İstanbul: Metis, 1992
—— *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
—— *Yazarlar ve Yazanlar: Eleştirel Denemeler*, çev. Erol Kayra, İstanbul: Ekin, 1995
—— "Yazarlar ve Yazanlar", çev. * *Edebiyat ve Eleştiri* 18, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1995, s. 38
—— *Barthes Barthes'ı Anlatıyor*, çev. Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi, 1996 [baskıda]
—— *S/Z*, çev. Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul: Yapı Kredi, 1996 [baskıda]
Baudelaire, Charles, "Neye Yarar Eleştiri?", çev. Fehmi Baldaş, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 582-583
Baudrillard, Jean, "Biz Hepimiz Transseksüeliz", çev. s. Ada, *Defter* 6, Ekim-Kasım 1988, s. 125
—— *Metinler ve Söyleşiler*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1988
—— *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Ayrıntı, 1991
—— "Transestetik, Edebi Dönüş ve Kapital Üzerine Notlar", çev. Osman Akınhay, *Edebiyat Eleştirisi* 6-7, 1994, s. 6-7
—— "Toplumsalın Kötülük Meleği", çev. Oğuz Adanır, *Edebiyat ve Eleştiri* 3/4, Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1992, s. 29
Bauer, Ileana, "Yapısalcılık Tartışması Üzerine Düşünceler", çev. Uluğ Nutku, *Türkiye Defteri* 16, Şubat 1975; *Varlık*, 50(914), Kasım 1983, s. 16-17
Baumgart, Reinhard, "Edebiyat ve Politika Üzerine Altı Sav", çev. H. Tüzün, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 440-447
Beauvoir, Simone de, *Kadın Nedir? İkinci Cins*, çev. Orhan Suda, İstanbul: Düşün, 1962
—— *Denemeler: Pyrrhus ile Cineas*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: De, 1963; İstanbul: Payel, 1976
—— *Sade'ı Yakmalı mı?*, çev. Cemal Süreya, İstanbul: Tan,

1966
—— *Kadınlığın Kaderi*, çev. Canset İnan, İstanbul: Altın Kitaplar, 1966
----- *Mandarinler*, çev. Nihal Yeğinobalı, İstanbul: Altın Kitaplar, 1966; çev. Lizi Behmoaras-İlkay Kurdak, İstanbul: AFA, 1991
—— *Başkalarının Kanı*, çev. İpek Tümerdem, İstanbul: Ataç, 1966; İstanbul: Payel, 1990
—— *Kadın I-II-III*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 1969; İstanbul: Payel, 1993
—— *Kadınlığımın Hikayesi*, çev. Erdoğan Tokatlı, İstanbul: Payel, 1969
—— *Yaşlılık*, çev. Osman Canberk-Eray Canberk, İstanbul: Sıralar, 1970; *Olgunluk Çağı I-II*, çev. Betül Onursal, İstanbul: Payel, 1991
----- *Bir Genç Kızın Anıları*, çev. Seçkin Selvi Cılızoğlu, İstanbul: Payel, 1972; İstanbul: Payel, 1994
—— *Kadınca*, çev. Nihal Yeğinobalı, İstanbul: Altın Kitaplar, 1972
—— "Estetik Tutum", çev. Jale Erhat, *Felsefe Dergisi* 3, Nisan-Haziran 1973, s. 171-174
----- *Yıkılmış Kadın*, çev. Harika s. Şeren, Ankara: Doğan, 1973; Ankara: Birleşik, 1983
Belaval, Yvon, "Ruhçözümlemenin Yazın Eleştirisine Katkıları", çev. Ali Özçelebi, *Çağdaş Eleştiri*, 3(8), Ağustos 1984, s. 50-59
Belinski, Vissaryon Grigoryeviç, *Yazılar (Edebiyat, Sanat, Kültür)*, çev. [?], İstanbul: Yön, [?]
Bellow, Saul, "Kurmaca Yazının İlgi Dağınıklığı", çev. Kemal Özyurt, *Çağdaş Eleştiri*, 3(11), Kasım 1984, s. 56-64
Belsey, Catherine, "Üretken Bir Eleştiri Uygulamasına Doğru", çev. Yurdanur Salman, *Kuram* 5, Mayıs 1994, s. 77
Benda, Julien, "Eleştiri Nedir?", çev. Salâh Birsel, *Türk Dili*, 10(118), Temmuz 1961, s. 697-701
Benjamin, Walter, "Çeviricinin Ödevi", çev. [?], *Tercüme*, 15(73/74), Ocak-Haziran 1961, s. 110-121
----- "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı", çev. Ahmet Cemal, *Oluşum* 40, Şubat 1981
----- "Epik Tiyatro Üzerine Üç Metin", çev. Ahmet Cemal, *Yazko Çeviri*, 1(1), Temmuz-Ağustos 1981, s. 63-83
----- "19.Yüzyılın Başkenti Paris", çev. Ahmet Cemal, *Yazko Çeviri* 2, Eylül-Ekim 1981
—— "Dostoyevski'nin *Budala'sı*", çev. Ahmet Cemal, *Yazko Çeviri*, 1(6), Mayıs-Haziran 1982, s. 110-113
—— "Fotoğrafın Kısa Tarihçesi", çev. A. Cengizkan, *Yarın* 16, Aralık 1982
----- *Estetize Edilmiş Yaşam*, çev. Ünsal Oskay, Ankara: Dost, 1982
----- "Çevirmenin Görevi", çev. Ahmet Cemal, *Çeviri* 1, Eylül 1979, s. 49; *Yazko Çeviri* 14, Eylül-Ekim 1983
—— *Brecht'i Anlamak*, çev. Haluk Barışcan-Aydın İşisağ, İstanbul: Metis, 1984
----- "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler", çev. Nurdan Gürbilek, *Akıntıya Karşı* 2, Ocak 1986
----- "Gerçeküstücülük", çev. Nurdan Gürbilek, *Adam Sanat* 14, Ocak 1987, s. 35-39, 42-48
----- "Çevirinin Görevi", çev. Ahmet Furkan, *Kitap Dergisi* 7/8, Eylül-Ekim 1987, s. 35
—— "Eğitim Araçları", çev. Müge Gürsoy ve Tevfik Turan, *Metis Çeviri* 2, Kış 1988, s. 62-66
----- "Proust Üzerine", çev. Ahmet Cemal, *Argos*, 2(15), Kasım 1989, s. 147-148
—— *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi, 1994
----- *Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Yapı Kredi, 1996, [baskıda]
—— *Son Bakışta Aşk*, Metis Seçkileri, İstanbul: Metis, 1993
Benjamin, Walter ve Ernst Bloch, György Lukács, Bertolt Brecht, Theodor Adorno, Frederic Jameson, *Estetik ve Politika*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Eleştiri, 1985
Benveniste, Emile, "Dilin ve Toplumun Yapısı", çev. Yusuf Alp, *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 53-57
Berger, John, "Sanatçı Efsanesi", çev. Mine Cezzar, *Ataç*, 3(28), Ağustos 1964, s. 6-8
—— "Günümüzde Sanat ve Mülk", çev. Yurdanur Salman, *Köken* 3, Mayıs 1974, s. 17-20
—— *Sanat ve Devrim: Ernst Neizvestny ve Rusya'da Sanatçının Yeri*, çev. Bige Berker ve Cevat Çapan, İstanbul: Karaca, 1975; [?]: V Yayınları, 1987
----- *Şiirin Saati*, çev. Cevat Çapan, İstanbul: Adam, 1986
—— *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Metis, 1986
----- *Ve Yüzlerimiz, Kalbim, Fotoğraflar Kadar Kısa Ömürlü*, çev. Z. Aracagök, İstanbul: Adam, 1987
—— "Walter Benjamin", çev. Müge Gürsoy, *Metis Çeviri* 2, Kış 1988, s. 67-72
—— "Ve Yüzlerimiz Kalbim Fotoğraflar Kadar Kısa Ömürlü", çev. İskender Savaşır, *Defter* 6, Ekim-Kasım 1988, s. 93
—— *O Ana Adanmış*, çev. Müge Gürsoy-Yurdanur Salman-İskender Savaşır, Metis Seçkileri, İstanbul: Metis, 1988
—— "Ulaşım Araçları", çev. İskender Savaşır, *Defter* 11, Kasım 1989-Ocak 1990, s. 30
—— "Çocukluk", çev. Sertaç Ergin ve Neşe Şen, *Kuram* 6, Eylül 1994, s. 29
—— "Hep Elveda Diyoruz", çev. Filiz Aydoğan, *Kuram* 7, Ocak 1995, s. 13
—— "Maymun Tiyatrosu", çev. Sertaç Ergin, *Kuram* 9, Eylül 1995, s. 45
Berger, Arthur, "Semiyoloji ve Televizyon", çev. Seyide Pars, *Düşünceler*, 1(1), Şubat 1987, s. 129-141
Bergson, Henri, "Sanatın Nesnesi Nedir?", çev. Osman Canberk, *Felsefe Dergisi* 5, Ekim-Aralık 1978, s. 54-58
Bettelheim, Bruno, "Pamuk Prenses", çev. Yurdagül Sağlam-Şen Süer, *Metis Çeviri* 15, Bahar 1991, s. 58-69
—— "Anlam Arama Savaşımı", çev. Mübeccel Kızıltan, *Kuram* 6, Eylül 1994, s. 79
—— "Masal-Mit, İyimserlik-Kötümserlik", çev. Sevinç Kabakçıoğlu, *Kuram* 6, Eylül 1994, s. 89
Bezin, Herve, "Eleştirmeciliğin Gerekçesi", çev. Mehdi Halıcı, *Çağrı*, 1(12), Aralık 1958, s. 4,16
Billiet, [?], *Sosyal Oluşum ve Sanat*, çev. M. Doğan, [?]: Kovan, 1967
Blanchot, Maurice, "Yazınsal Girişimin Karmaşıklığı", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 448-449
—— "Kafka'nın Okunması", çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, *Yazko Çeviri Kafka Özel Sayısı* 16-17, Ocak-Şubat 1984
—— "Nerde Şimdi, Kim Şimdi?", çev. U. Ün, *Gergedan* 5, Temmuz 1987
—— "Lautreamont ya da Bir Kafanın Umudu", çev. N. Yılmaz, *Gergedan* 15, Mayıs 1988
—— "Edebiyat ve Ölüm Hakkı", çev. Sosi Dolanoğlu, *Defter* 22, Sonbahar 1994
—— *Yazınsal Uzam*, çev. Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul:

Yapı Kredi, 1994
Bogler, E. ve Th. Lewandowski, "Bilim Kuramında ve Bilimde Yapı ve Yapısalcılık", çev. Doğan Özlem, *İzmir Eczacı Odası Haber Bülteni*, Kasım 1982, s. 46-49
Bonitzer, Pascal, "Belirtme'nin 'Gerçekliği'", çev. İzzet Yaşar, *Çağdaş Sinema* 3, Haziran-Ağustos 1974, s. 84-88
—— "Alain Marty'ye Cevaplar: Hangi İşaretbilimi?", çev. Bertan Onaran, *Çağdaş Sinema* 5/6, Kasım 1974-Ocak 1975, s. 54-56
Bottomore, Tom, *Toplumbilim Sorunlarına ve Yazına İlişkin Bir Kılavuz*, çev. Ünsal Oskay, Ankara: Doğan, 1977
—— *Frankfurt Okulu*, çev. A. Çiğdem, İstanbul: Ara, 1990
Bourbon Busset, Jacques de, "Edebiyat ve Gelecekteki Toplum I-II", çev. Necdet Bingöl, *Hisar*, 11(94), Ekim 1971, s. 18-20; 11(95), Kasım 1971, s. 26-28
Brecht, Bertolt, "Tiyatro için Küçük Bir Araç", çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Gün, 1962
—— "Tiyatro Günümüz Dünyasını Yansıtabilir mi?", çev. Kâmuran Şipal, *Ataç*, 2(18), Eylül 1963, s. 11-12
—— "Diyalektiğin Bir Başka Uygulaması", çev. Teoman Aktürel, *Oyun* 5, Aralık 1963, s. 14
—— *Epik Tiyatro Üzerine*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: De, 1964
—— "Gerçeği Yazmanın Beş Zorluğu", çev. Erdoğan Başar, *Dost*, 16(12), Ekim 1965, s. 9-14
—— "Film Bir Meta'dır, Sinema Bir Eğlencedir", çev. İzzet Yaşar, *Çağdaş Sinema* 1, Şubat-Mart 1974, s. 50-52
—— "Halkın Beğenisi Eğitilebilir", çev. Bertan Onaran, *Çağdaş Sinema* 2, Nisan-Mayıs 1974, s. 60-62
—— "Sinema Üstüne Yazılar", çev. Bertan Onaran, *Çağdaş Sinema* 3, Haziran-Ağustos 1974, s. 3-55
—— "Küçük Organon", çev. Nusret Hızır, *Türk Tiyatrosu* 414, Şubat 1975, s. 4-5
—— "Gerçekçilik Kuramının Biçimsel Özelliği Üzerine", çev. Mehmet Tim, *Yeni Dergi*, 11(128), Mayıs 1975, s. 19-26
—— "Tiyatro için Küçük Organon'dan", çev. s. Günay Akarsu, *Türk Tiyatrosu* 422, Ekim-Aralık 1976, s. 4-5
—— *Sosyalist Gerçekçilik ve Toplum*, çev. Ahmet Cemal-Kayahan Güven, İstanbul: Günebakan, 1976
—— *Hurda Alımı: Sosyalist Açıdan Bir Sanat Kuramı*, çev. Yaşar İlksavaş, İstanbul: Günebakan, 1977
—— *Me-ti: Tarihte Diyalektik*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Günebakan, 1977
—— *Me-ti'nin Özdeyişler Kitabı*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Alan, 1982
—— "Sanatta Çıkar", çev.[?], *Yeni Olgu*, 2(18), Eylül 1982, s. 9-12
—— *Brecht'le Yaşamak: Çalışma Günlüğü*, der. ve çev. Yılmaz Onay, Ankara: Kalem, 1985
—— "Brecht'ten Metinler: Galilei'nin Yaşamı", çev. Sevil Sümer, *Mimesis Tiyatro/ Çeviri Araştırma Dergisi* 1, Ocak 1989, s. 18-62
—— "Polisiye Romanın Popülerliği Üzerine", çev. Yıldız Ecevit, *Argos*, 2(14), Ekim 1989, s. 60-62
—— "Yazar", çev. Zekeriya Tiprek, *Edebiyat ve Eleştiri* 6/7, Ocak/Şubat/Mart/Nisan 1993, s. 13
—— *Sanat Üzerine Yazılar*, çev. [?], İstanbul: Cem, [?]
Brittain, Vera, "Eleştirmecilerin Sorumu", *Türk Dili*, 11 (117), Haziran 1961, s. 669-671
Brooke-Rose, Catherine, "Palimpsest Tarih", çev. Yurdanur Salman, *Kuram* 5, Mayıs 1994, s. 33
Brooks, Cleanth, "Şiir ve Gelenek", çev. Ayşegül Günkut, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963
Brooks, Cleanth ve R. P. Warren, "J. Alfred Prufrock'ın Aşk Şarkısı Üstüne", çev. Fatih Özgüven, *Çağdaş Eleştiri* 7, Eylül 1982, s. 24-29
Brown, Calvin s. , "Karşılaştırmalı Edebiyat", çev. Kemal Sılay, *Edebiyat ve Eleştiri* 9, Temmuz-Ağustos 1993
Butor, Michel, "Eleştiri ve Yaratma", çev. Tahsin Saraç, *Tercüme*, 18(85), Ocak-Mart 1966, s. 61-69
—— "Romanda Birey ve Topluluk", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 457-468
—— "Roman Tekniği Üstüne 1-3", çev. Mehmet Rifat, *Varlık*, 42(821), Şubat 1976, s. 23-24; 42(823), Nisan 1976, s.-19; 42(824), Mayıs 1976, s. 25
Canetti, Elias, *Körleşme*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel, 1981
——"Yazarın Uğraşı", çev. Ahmet Cemal, *Tan* 8, Aralık 1982, s. 67-78
—— *Sözcüklerin Bilinci*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel, 1984
—— "Kitle", çev. Ahmet Cemal, *Argos*, 3(26), Ekim 1990, s. 129-141
Carloni, J.C. ve Jean-C. Filloux, "Fransız Eleştirisine Bir Bakış", çev. Salâh Birsel, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 574-578
Caudwell, Christopher, "Şiirin Düş Görevi", çev. Mehmet Doğan, *Yeni Dergi* 8/9 (95-98), Ağustos-Kasım 1972
—— *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler I-II*, çev. M.Gökçen, İstanbul: Metis, 1982
—— *Yanılsama ve Gerçeklik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel, 1988
Cezanne, Paul, "Resim Üzerine Görüşler", çev. Güven Savaş Kızıltan, *Defter* 7, Aralık 1988-Ocak 1989, s. 115
Charmet, Raymont, "Halkla Eleştirmeci Arasındaki Ayrılık", çev. T.Y., *Varlık*, 21(423), Ekim 1955, s. 18
Chartier, E., *Edebiyat Üzerine Söyleşiler*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Yazko, 1982
Châtelet, F., "Yapısalcılık", çev. Mehmet Rifat, *Varlık*, 41 (806), Kasım 1974, p.22
Clancier, Anne, "İzlekçi Eleştiri", çev. Ali Özçelebi, *Çağdaş Eleştiri*, 2(11), Kasım 1983, s. 56-65
—— "Ruhçözümleme ve Varoluşçuluk", çev. Sevim Akten, *Çağdaş Eleştiri*, 2(12), Aralık 1983, s. 4-7
—— "Yapısalcı Eleştiri", çev. Ali Özçelebi, *Çağdaş Eleştiri*, 2(12), Aralık 1983, s. 55-56
—— "Ruhçözümlemenin Yazınsal Eleştiri Üstüne Etkisi", çev. Sevim Akten, *Çağdaş Eleştiri*, 3(2), Şubat 1984, s. 20-25
—— "Ruhbilimsel Bir Eleştiri", çev. Sevim Akten, *Çağdaş Eleştiri*, 3(7), Temmuz 1984, s. 55-64
Clancier, Anne ve G.E. Clancier, "Yazar ile Ruhçözümleyici Arasında Bir Viyana Söyleşisi: Yazın'ın İşlevleri", çev. Sevinç Kabakçıoğlu, *Kuram* 4, Ocak 1994, s. 39
Clancier, Anne ve Michel-Georges Bernard, "Çağdaş Eleştirinin Öncüleri: Gaston Bachelard", çev. Sevim Akten-Ali Özçelebi, *Çağdaş Eleştiri*, 2(10), Ekim 1983, s. 27-33
Cluysenaar, Anne, "Biçembilim ve Çeviri", çev. Dilek Yazıcı Aksu, *Metis Çeviri* 13, Güz 1990, s. 69-74
Coquet, Jean-Claude, "Göstergebilimsel Araştırmaların Doğuşu", çev. Ayşe Eziler Kıran, *Yazko Çeviri*, 2(9), Kasım-Aralık 1982
—— "Göstergebilim Üstüne Seçme Parçalar", çev. Mehmet Rifat-Ayşe Eziler Kıran, *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983, s. 165-168
Cornu, Auguste, "Marksçı Eleştirinin Genel İlkeleri", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 476-

478
Courtes, Joseph, "Göstergebilimsel Bakış Açısı", çev. Zeynel Kıran, *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983, s. 173-175
Coward, Rosalind, *Kadınlık Arzuları*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1989
Coward, Rosalind ve John Ellis, *Dil ve Maddecilik: Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi*, çev. Esen Tarım, İstanbul: İletişim, 1985
Cracovie, Danuta Gierulanka, "Roman Ingarden'ın Felsefi Yapıtı Üzerine Sistematik Bir Taslak", çev. Nejat Bozkurt, *Felsefe Arkivi* 21, 1977/1978, s. 23-36
Croce, Benedetto, "Eski Eleştiride Homeros", çev. Muhittin Yılmaz, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963
---- "Sanat Nedir?", çev. Bedrettin Cömert, *Türk Dili*, 23 (234), Mart 1971, s. 479-484
Culler, Jonathan, "Yapısalcılığın Dilbilimsel Temelleri", çev. V. Kılıç, *Dilbilim Seçkisi*, der. Doğan Aksan, Ankara: TDK, 1982
—— *Saussure*, çev. Nihal Akbulut, İstanbul: AFA, 1985
----- "Yorumun Ötesinde", çev. Ahmet Kocaman, *Kuram* 5, Mayıs 1994, s. 62
Deak, Frantişek, "Tiyatroda Yapısalcılık - Prag Okulu'nun Katkısı", çev. Cem Duygulu, *Çağdaş Eleştiri*, 3(10), Ekim 1984, s. 34-43
Deleuze, Gilles, "Göçebe Düşünce", çev. s. Akar, *Dün ve Bugün Felsefe* 1, 1985
Deleuze, Gilles ve Michel Foucault, "Aydınlar ve Siyasal Güç", çev. Bertan Onaran, *Köken* 7/9, Eylül-Kasım 1974, s. 6-9; *Yazı* 1, 1978
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, "Kafka'da İçerik ve Anlatım", çev. A. Soysal, *Yazko Çeviri Kafka Özel Sayısı* 16-17, Ocak-Şubat 1986
----- *Kapitalizm ve Şizofreni: Göçebebilimi İncelemesi = Savaş Makinası 1*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam, 1990
----- *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
Deleuze, Gilles ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam, 1990
Derrida, Jacques, "Kartpostal/Kadınlar", çev. A. Soysal, *Beyaz Kitap* 12, 1987
----- *Göstergebilim ve Gramatoloji*, çev. Tülin Aşkın, İstanbul: AFA, 1994
----- "Avrupa Kültürünün Krizi ve Jacques Derrida", çev. Tülin Aşkın, *Varlık* 1041, 1994
Dolitsky, Marlene, "Anlamsızın Çevirisi", çev. Müge Gürsoy-Yurdanur Salman, *Metis Çeviri* 7, Bahar 1989, s. 43-51
Dowling, Collette, *Sindrella Kompleksi*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki, 1992
Dubrovski, Sergey, "Olaybilim Olarak Eleştiri", çev. Salâh Birsel, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 485-493
Duby, Georges, *Erkek Ortaçağ, Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı, 1991
Duhamel, Georges, "*Edebiyatın Müdaafası*'ndan Düşünmek ve Seçmek", çev. Orhan Okay, *Fikir ve Sanatta Hareket*, 2(16), Nisan 1967, s. 9-10
—— "*Edebiyatın Müdaafası*'ndan Sözle Müziğin Karışıklığı", çev. Orhan Okay, *Fikir ve Sanatta Hareket*, 2(17), Mayıs 1967, s. 12-13
----- "*Edebiyatın Müdaafası*'ndan Söz Sanatı ve Sinema", çev. Orhan Okay, *Fikir ve Sanatta Hareket*, 2(21), Eylül 1967, s. 9-10
Eagleton, Terry, "Estetik ve Politika", çev. İ. Ertürk, *Oluşum* 40, Şubat, 1981
—— *Edebiyat Eleştirisi Üzerine*, çev. Handan Gönenç, İstanbul: Eleştiri, 1982
---- *Eleştiri ve İdeoloji*, çev. Esen Tarım-Serhat Öztopbaş, İstanbul: İletişim, 1985
----- "Günümüzde Edebiyat ve Politika", çev. Tuncay Birkan, *Gergedan* 9, Kasım 1987
----- *Edebiyat Kuramı*, çev. Esen Tarım, İstanbul: Ayrıntı, 1990
—— "Wittgenstein'ın Dostları", çev. Tuncay Birkan, *Birikim* 18-19, Kasım-Aralık 1990
—— *Azizler ve Alimler*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 1992
—— "Kant'ta İmgesel Olan", çev. Hakkı Ünler, *Edebiyat Eleştirisi* 6/7, 1994
—— "Edebiyat Sosyolojisinde İki Yaklaşım", çev. * *Edebiyat ve Eleştiri* 2, Mayıs/Haziran 1992
Eagleton, Terry, Frederic Jameson ve Edward Said, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, çev. Ş. Kaya, İstanbul: Kabalcı, 1993
Eberwcin, Robert T., "Yapısalcı Eleştiri: Christian Metz", çev. Zafer Özden, *Düşünceler*, 4(4), Şubat 1990, s. 129-139
Eco, Umberto, "Açık Yapıt", kısaltarak çev. Bedrettin Cömert, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 494-498
—— "Sinema Semiolojisi - Sinematografik Şifre", çev. Fatma Akerson, *Gerçek Sinema* 9, Aralık 1974-Ocak 1975, s. 25-36
—— "Açık Yapıt Poetikası", çev. Yakup Şahan, *Yeni Düşün* 1, 1980, s. 132-147
—— "Bir Göstergebilim Kuramının Sınırları ve Erekleri", çev. Gül Işık, *Yazko Çeviri*, 2(9), Kasım-Aralık 1982
—— "Sinemanın Göstergebilime Katkısı Üzerine", çev. S. Büker, *Sinema Kuramları*, der. O. Onaran-S. Büker, Ankara: Dost, 1985
---- "İşlev ve Gösterge: Göstergebilim Açısından Mimari", çev. Fatma Akerson, *Çağdaş Eleştiri*, Ekim 1986
—— "Tiyatro Gösteriminin Göstergebilimi", çev. Ayşin Candan, *Adam Sanat* 22, Eylül 1987, s. 38-52
—— "Sanat Dilinin Çözümlenmesi", çev. Yakup Şahan, *Felsefe Dergisi* 2/3, 1990, s. 227-247
----- "Felsefenin Tesellisi", çev. Kemal Atakay, *Adam Sanat* 53, Nisan 1990, s. 14-17
—— "Casablanca ya da Tanrıların Yeniden Doğuşu", çev. Kemal Atakay, *Adam Sanat* 57, Ağustos 1990, s. 13-17
---- "Sanatın Zamanı", çev. Bilge Karasu, *Argos*, 3(28), Aralık 1990, s. 49-53
---- *Alımlama Göstergebilimi*, çev. Sema Rifat, İstanbul: Düzlem, 1991
—— *Açık Yapıt*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalcı, 1992
—— "Yorum ve Tarih", çev. Yurdanur Salman, *Kuram* 3, Eylül 1993
—— *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can, 1995
Eikenbaum, Boris, "Düzyazı Kuramı Üstüne", çev. Ali Yedidağ, *Çağdaş Eleştiri*, 1(2), Nisan 1982, s. 58-63
---- *Edebiyat Kuramı*, çev. Sedat Umran, Ankara: Yaba, 1995
El Saadavi, Neval, *Sıfır Noktasındaki Kadın*, çev. Selma Demiröz, İstanbul: Metis, 1990
Eliot, T.s. (Thomas Stearns), "Şiir-Felsefe", çev. Emel Dilman, *Doğu ve Batı* 10, Ağustos 1954, s. 6
—— "Güç Şiir ve Eleştirme'nin Görevi", çev. Akşit Göktürk,

A Dergisi, 2(18), Temmuz 1959, s. 1,7
—- "Eleştirmenin Güçlüğü", çev. Akşit Göktürk, *Türkçe* 7, Temmuz 1960, s. 2
— "Gelenek ve Bireysel Yeti", çev. Akşit Göktürk, *Yeni Ufuklar*, 1(5), Temmuz 1960, s. 157-160; 1(6), Ağustos 1960, s. 211-215; çev. Azize Özgüven, *Ege Batı Dilleri ve Edebiyatı Dergisi* 2, 1984, s. 125-131
—- "Eleştiricinin Görevi", çev. Akşit Göktürk, *Türk Dili*, 10 (118), Temmuz 1961, s. 730-736
—- "Şiirin Toplumsal Görevi", çev. Nur Deriş, *Türk Dili*, 23 (234), Mart 1971, s. 499-509
—- "Anane ve Ferdî Kabiliyet", çev. Sevim Kantarcıoğlu, *Hisar*, 20(266), Ocak 1980, s. 14-17
—- *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983
—- *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987
— "Klasik Nedir?", çev. Sevim Kantarcıoğlu, *Yeni Düşün* 17, Mart 1988, s. 58-65
— *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: AFA, 1988
Ende, Michael, "Fantazi Oyunundan Duyulan Haz", çev. Çağlar Tanyeri Ergand, *Metis Çeviri* 15, Bahar 1991, s. 32-41
Enders, Elizabeth, "Yaratıcı Eleştiri", çev. İnci Gürel, *Varlık*, 43(831), Aralık 1976, s. 21-22
Escarpit, Robert, *Edebiyat Sosyolojisi*, çev. Ali Türkay Yazıcı, İstanbul: Remzi, 1968
— "Edebiyat Tarihi'nin Tarihi", çev. Cemil Meriç, *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7(8), Ekim 1979, s. 23-29; 7(9/10), Kasım-Aralık 1979, s. 29-35
— "XIX. Asır Edebiyatı", çev. Cemil Meriç, , *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7(13), Mart 1980, s. 12-19
Esslin, Martin, "Saçma Tiyatrosu", çev. Levent Mollamustafaoğlu, *Metis Çeviri* 2, Kış 1988, s. 108-118
Etiemble, "Eleştiri Üzerine", çev. Fehmi Baldaş, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 611-615
Fages, J.B., "Yapısalcılığı Anlamak", çev. Adnan Benk, *Çağdaş Eleştiri*, 1(8), Ekim 1982, s. 50-60
Faye, Jean Pierre, "Roman Jakobson'a Sorular", çev. Yavuz Çekirge, *Yazko Çeviri*, 2(8), Eylül-Ekim 1982
Firestone, Shulamith, *Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel, 1993
Fischer, Ernst, "Sanatın Görevi", çev. Cevat Çapan, *Yeni Dergi*, 1(4), Ocak 1965, s. 37-42; *Türk Tiyatrosu*, 34 (361), Ocak-Şubat 1965, s. 3-6
— "Sanat ve Sınıflı Toplum", *Yeni Ufuklar*, 14(166), Mart 1966, s. 19-30
— "Sanat ve Kapitalizm", çev. Alaattin Bilgi, *Dost*, 19(28), Şubat 1967, s. 3-7,31; 19(29), Mart 1967, s. 3-6
—- *Sanatın Gerekliliği*, çev. Cevat Çapan, İstanbul: De, 1967; Ankara: Kuzey, 1985; çev. Burç Evrim, İstanbul: Haşmet, 1974
— "Franz Kafka", çev. Ahmet Cemal, *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983, s. 47-57; 3(14), Eylül-Ekim 1983, s. 98-105; 3(18), Mart-Nisan 1984, s. 86-92
—- *Franz Kafka*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: BFS, 1985
— "Sanatın Konumu Üstüne Düşünceler", çev. Ahmet Cemal, *Argos*, 2(15), Kasım 1989, s. 73-80
Flayn, T. R., "Foucault ve Postmodern Politikalar", çev. [?], *Edebiyat ve Eleştiri* 2, Mayıs/Haziran 1992
Forster, E. M. (Edward Morgan), "Sanatçıya Karşı Toplumun Ödevi", çev. Melâhat Özgü, *Türk Dili*, 10(118), Temmuz 1961, s. 723-724
—- *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür, İstanbul: Adam, 1982
—- "Roman Sanatı", çev. Ünal Aytür, *Çağdaş Eleştiri*, 2 (3), Mart 1983, s. 42-47
Fosty, Véra, "Rus Formalistleri ve Bir Edebiyat Nazariyesi", çev. Zeynep Kerman, *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7(16/17), Haziran-Temmuz 1980, s. 33-37
Foucault, Michel, "Gerçek ve İktidar", çev. A. İnsel, *Birikim*, Ekim-Kasım 1979
— "Las Meninas", çev. T. Günersel, *Tan* 3/4, 1982
— *Deliliğin Tarihine Giriş*, çev. Enis Batur-Nasuh Barın, Ankara: Tan, 1982
— *Cinselliğin Tarihi I-II-III*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: AFA, 1986-1988-1993
— *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil, 1987
— "Öteki Mekânlara Dair", çev. Burak Boysan-Deniz Erksan, *Defter* 4, Nisan-Mayıs 1988, s. 7-15
— "Nietzsche Soykütüğü, Tarih", çev. Cemal Ener, *Argos* 3, Kasım 1988, s. 76-82
— "Hapishaneler: Kuşatıcı ve Hizaya Getirici Kurumlar", çev. Nurdan Gürbilek-Semih Sökmen-Burak Boysan, *Defter* 9, Nisan-Mayıs 1989, s. 11
— "Sonsuza Giden Dil", çev. Celal A. Kanat, *Defter* 17, Ağustos-Aralık 1991, s. 53-63
— *Ders Özetleri 1970-1982/ Ceza Kuramları ve Kurumları (1971-1972)*, çev. Selahâttin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi, 1992
— *Ben'in Yapısı*, çev. Levent Kavas, İstanbul: Ara, 1992
— *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992
— *Deliliğin Tarihi I-II-III*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992-1993-1993
— *Bu Bir Pipo Değildir*, çev. Selahâttin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi, 1993
—- "Özne ve İktidar", çev. Osman Akınhay, *Edebiyat Eleştirisi*, 6/7, 1994
— *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994
Fourastie, Jean, "Edebiyat ve Gerçek", çev. Tahsin Yücel, *Cep Dergisi*, 1(10), Ağustos 1967, s. 3-9
Frank, Josef, "Tatmin İçin Taklit, Problem Olarak Taklit", çev. *, *Defter* 18, Sonbahar 1992, s. 76
Freud, Sigmund, "Dostoyevski ve Baba Katilliği", çev. Oya Berk, *Yeni Dergi*, 6(67), Nisan 1970, s. 269-283; çev. Selâhattin Hilav, *Yeni İnsan*, 1(10-12), Ekim-Aralık 1963
— *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Bozok, 1979; İstanbul: Yapı Kredi, 1995
Freud, Sigmund, Carl Gustav Jung ve Alfred Adler, *Psikanaliz Açısından Edebiyat*, çev. Selahâttin Hilav, İstanbul: Ataç, 1964
Freville, Jean, *Sosyalist Gözle Toplum ve Sanat*, İstanbul: İzlem, 1963
Freville, Jean ve Jorj Valentinoviç Plehanov, *Sosyalist Gözle Sanat ve Toplum*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Acar, 1968
Friedman, Norman, "Romanda Görüş Açısı", çev. Bülent Aksoy, *Çağdaş Eleştiri* 7, Eylül 1982, s. 50-64
Fritz, Leah, "Kadın Yazarlar Nasıl Bir Dünya İstiyor?", çev. Sevinç Kabakçıoğlu, *Kuram* 10, Ocak 1996, s. 91
Frye, Northrop, "Edebiyatta Ütopya Türleri", çev. Akşit Göktürk, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 510-531
Fülop-Miller, René, "Psikanaliz Öncüsü Dostoyevski", kısaltarak çev. İhsan Akay, *Varlık*, 21(423), Ekim 1955, s. 22
Garaudy, Roger, *Jean Paul-Sartre ve Marksizm*, çev. Selahâttin Hilav, İstanbul: Tan, 1962
— *Gerçekçilik Açısından Kafka, Picasso, Saint-John Per-*

se, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel, 1991
—— *Kıyısız Bir Gerçekçilik Üzerine*, çev. M. Doğan, İzmir: Aydın, 1982
—— "Yapısalcılık Yahut 'İnsanın Ölümü'", çev. Yakup Şahan, *Varlık*, 50(913), Ekim 1983, s. 10-13
Gardner, Helen, "Eleştiride Tarihsel Tutum", çev. Akşit Göktürk, *Türk Dili*, 13(147), Aralık 1963, s. 186-188
—— "Eleştiri İşi", çev. Akşit Göktürk, *Türk Dili*, 13(152), Mayıs 1964, s. 494-495
Gascar, Pierre, "Çağdaş Çin'de Toplumcu Gerçekçilik", *Varlık* 20(414), Ocak 1955, s. 16
Genette, Gerard, "Yapısalcılık ve Yazınsal Eleştiri", çev. Oğuz Demiralp, *Yazı* 1, 1978, s. 136
—— "Yazma Sorunu ve Proust", çev. Berran Ersan, *Argos*, 3(32), Nisan 1991, s. 135-137
Gey, Nikolay K., "Sanatın Estetik Etkinliği", çev. Oğuz Özügül, *Yeni Düşün* 24, Ekim 1988, s. 65-67
Gillespie, Patti P., "Amerika'da Feminist Tiyatro: Bir Uzanlatım Olgusu", çev. Gamze Varım, *Kuram* 10, Ocak 1996, s. 85
Goldman, Emma, "Kadının Kurtuluşunun Trajedisi", *Defter* 4, Nisan-Mayıs 1988, s. 128
Goldmann, Lucien, "Klasik Felsefe ve Batı Burjuvazisi", çev. Ümit Meriç, *Yeni İnsan*, 5(9), Eylül 1967, s. 12-13; 5(10), Ekim 1967, s. 16-17,30; çev. Nadir Demirel, *Felsefe Dergisi* 3, Nisan-Haziran 1973, s. 177-183; çev. Afşar Timuçin, *Felsefe Dergisi* 4, Temmuz-Eylül 1973, s. 247-253
—— "Edebiyatta Eleştiri ve Bağnazlık", çev. Oya Berk, *Yeni Dergi*, 6(63), Aralık 1969, s. 505-518
—— "Yazınsal Yaratmada Bireyin İşlevini Nasıl Anlamalı?", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 532-533
—— "İnsan Eserinin Niteliği", çev. Doğan Ergun, *Felsefe Dergisi* 4, Temmuz-Eylül 1973, s. 239-243
—— *Diyalektik Araştırmalar*, çev. Afşar Timuçin-Mehmet Sert, İstanbul: Kavram, 1975
—— *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, çev. Afşar Timuçin-Füsun Aynuksa, İstanbul: Hilal Matbaacılık, 1977
—— Goldmann-Marcuse Tartışması, çev. Afşar Timuçin, *Felsefe Dergisi* 1, Ekim-Aralık 1977, s. 56-59
—— "György Lukács'ın İlk Yazılarına Giriş", çev. Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, *Felsefe Dergisi* 2, Ocak-Mart 1978, s. 16-51
—— "*İnsan Bilimleri ve Felsefe*'nin Yeni Baskısı için Önsöz", çev. Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, *Felsefe Dergisi* 3, Nisan-Haziran 1978, s. 67-78
—— "Genç Lukács'ın Estetiği", çev. Mehmet Sert, *Yarın* 9, Mayıs 1982, s. 20-22
—— "Bir Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş", çev. Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe Dergisi* 2, Mart 1987, s. 112-113
—— "Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş", çev. Nükte Devrim ve Şahin Artan, *Argos* 4, Aralık 1988, s. 59-62
Gonçarenko, N., "Sovyet Estetiği Üzerine", çev. Murat Belge, *Yeni Dergi*, 4(37), Ekim 1967, s. 270-277
Gordimer, Nadine, "Yazarla Okur Arasındaki Uçurum", çev. Fatmagül Özseven, *Varlık*, 58(1011), Aralık 1991, s. 47-50
—— "Kahramanlar ve Alçaklar", çev. Halil Gökhan, *Varlık* 1041, 1994
Goytisolo, Juan, "Yazarlar ve Savcı-Eleştirmenler", çev. Gül Işık, *Metis Çeviri* 3, Bahar 1988
Gramsci, Antonio, *Hapishane Mektupları*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Gerçek, 1966; İstanbul: Yalçın, 1985
—— *Aydınlar ve Toplum*, çev. Vedat Günyol - Ferit Edgü - Bertan Onaran, İstanbul: Gün, 1967; İstanbul, Alan, 1985
—— "Yazın ve Ulusal Yaşam", çev. Bedrettin Cömert, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 534-540
—— *Felsefe ve Politika Sorunları*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Payel, 1975
—— *Modern Prens*, çev. Pars Esin, Ankara: Birey ve Toplum, 1984
Greimas, Algirdas Julien, "Yapısal Dilbilim ve Şiirbilim", çev. Tahsin Yücel, *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 93-98
—— "Göstergebilim", çev. Mehmet Rifat, *Yazko Çeviri*, 2(9), Kasım-Aralık 1982
—— "Şiirsel Söylem Kuramı Üstüne", çev. Mehmet Yalçın, *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983, s. 157-161
—— "Bir Anlatı Dilbilgisinin İlkeleri", çev. Ayşe Eziler Kıran, *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983, s. 161-164
Greimas, Algirdas Julien ve Joseph Courtés, "Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü'nden Üç Terim", çev. Mehmet Rifat, *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983, s. 154-156
Greimas, Algirdas Julien ve Eric Landovski, "Göstergebilimin İzlediği Doğrultu", çev. Sema Rifat Güzelşen, *Yazko Çeviri*, 3(13), Temmuz-Ağustos 1983
Greisch, Jean, "Yorumbilim", *Felsefe Dergisi* 3, Kasım 1986, s. 86-89
Grisebach, Manon-Maren, "Yazınbilimde Olgucu (Pozitivist) Yöntem", çev. Şeyda Özil, *Bağlam* 1, 1979, s. 208-222
—— "Yazınbilimde Görüngübilimsel (Fenomenolojik) Yöntem", çev. N. Suman, *Bağlam* 1, 1979, s. 223-236; 2, 1980
—— "Varoluşsal Yöntem", çev. Nilüfer Kuruyazıcı, *Çağdaş Eleştiri*, 2(5), Mayıs 1983, s. 58-65
Grisoni, Dominique-Antoine, "Yeniden Levi-Strauss", *Adam Sanat* 21, Ağustos 1987, s. 17-18
Guattari, Felix, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, İstanbul: Hil, 1990
Guiraund, Pierre, *Göstergebilim*, çev. Mehmet Yalçın, Ankara: İmge, 1994
Hacker, Frederick, "Freud ve Marx", çev. Ender Gürol, *Cep Dergisi*, 1(6), Nisan 1967, s. 28-38
Hacınikolaos, Nikos, *Sanat Tarihi ve Sınıf Mücadelesi*, çev. M. H. Spatar, [?]: Kaynak, 1987
Haedens, Kleiber, *Roman Sanatı*, çev. Yaşar Nabi Nayır, İstanbul: Varlık, 1962
Halimi, Gisele, *Hapsedilmiş Kadın*, çev. Feyza Tulga, İstanbul: Broy, 1990
Handke, Peter, "Yazın Romantiktir", çev. Ahmet Cemal, *Gergedan* 4, Haziran 1987
Harvey, Irene, "Foucault ve Dil: Düşünülmeyen Metaforlar", çev. Deniz Kanıt, *Defter* 4, Nisan-Mayıs 1988, s. 16-32
Hauser, Arnold, "Yapıt Kurgusunda Diyalektik", çev. Faruk Ersöz-Mehmet Ergüven, *Sanat Çevresi* 39, Ocak 1982, s. 36-37
—— "Sanatta Toplumbilimin Amaç ve Sınırları", çev. Mehmet Ergüven-Faruk Ersöz, *Sanat Çevresi* 46, Ağustos 1982, s. 44-48
—— *Sanatın Toplumsal Tarihi*, çev. Yıldız Gölönü, İstanbul: Remzi, 1984
—— "Filmler 'Derin Anlamlı' Olabilir mi?", çev. Meral Özbek,

Basın-Yayın Yüksekokulu (Yıllık) 9, 1986-1987, s. 255-259
Hawkes, Terence, "Eski 'Yeni Eleştiri' Yerine Yeni 'Yeni Eleştiri' mi?", çev. Özcan Kabakçıoğlu, *Kuram* 5, Mayıs 1994, s. 91
Hawthorn, Jeremy, "Günümüzde Marksist Yazın Kuramına Yapılan Katkılar", çev. Yurdanur Salman, *Yazko Çeviri*, 3(14), Eylül-Ekim 1983, s. 53-63
Heidegger, Martin, "Şiirin Özü", çev. Akşit Göktürk, *Türkçe* 3, Mart 1960, s. 3
——"Hölderlin ve Şiirin Özü", çev. Turan Oflazoğlu, *Çeviri*, Kültür Bakanlığı, Eylül 1979
——"Yurdavarış/Hısımlara", çev. Oruç Aruoba, *Defter* 25, Sonbahar 1995
Heilbrun, Carolyn G., *Kadının Özyaşamını Yazarken*, çev. Yurdanur Salman-Gülşat Aygen, İstanbul: Yapı Kredi, 1992
Heller, Agnes, "Lukács'ın Estetiği", çev. Nejat Firuz, *Yeni Dergi*, 8(95), Ağustos 1972, s. 87-90
Hennequin, Emile, "Eleştirinin Gelişimi", çev. Salâh Birsel, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 586-591
Holroyd, Michael, "Çağdaş Tarihin Çağdaş Yazında Yansıyışı", çev. Serhan Keser, *Metis Çeviri* 6, Kış 1989, s. 102-104
Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 1986
Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno, "Aydınlanmanın Diyalektiği: Notlar ve Taslaklar", çev. Orhan Koçak, *Defter* 5, Haziran-Eylül 1988, s. 13-16
Howe, Irving, "Freudist Eleştiri", çev. Talât Sait Halman, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 688-690
——"Politik Roman Kavramı", çev. Nesrin Kasap, *Adam Sanat* 15, Şubat 1987, s. 70-77
Husserl, Edmund, "Fenomenoloji", çev. Ö. Sözer, *Oluşum* 36, Ekim 1980
Huyssen, Andreas, "Saklı Diyalektik: Avangard-Teknoloji-Kitle Kültürü", çev. Serdar Erener, *Defter* 7, Aralık 1988-Ocak 1989, s. 55-70
Hyman, Stanley E., "Modern Edebiyat Eleştirisi", çev. Yurdanur Salman, *Yeni Dergi*, 4(48), Eylül 1968, s. 206-222
——"Toparlama Çabaları", *Yeni Dergi* 51, 1968
Ikor, Roger, "Eleştiri Eleştirmenleri Öldürecek mi?", çev. İnci Gürel, *Varlık*, 40(786), Mart 1973, s. 19
Illouz, Eva, "Tutku İçinde Akıl: Kadın Dergilerinde Aşk", çev. Filiz Aydoğan, *Kuram* 10, Ocak 1996, s. 50
Ingarden, Roman, "Sanat Değeri ile Estetik Değer", çev. Bülent Aksoy, *Çağdaş Eleştiri*, 2(4), Nisan 1983, s. 55-65
——"Estetik Yaşantı ile Estetik Nesne I-II", çev. Bülent Aksoy, *Kuram* 5, Mayıs 1994, s. 3; *Kuram* 7, Ocak 1995, s. 5
Ionesco, Eugene, "Eleştirme", *Kent Oyuncuları*, 3(20), Mayıs 1965, s. 11-12
Iser, Wolfgang, "Metinlerin Çağrısal Yapısı", çev. Şârâ Sayın, *Bağlam* 1, 1979, s. 139-162
İz, Fahir, "Türk Şiiri (Osmanlı Dönemi 1300-1850)", çev. Zehra Toska, *Metis Çeviri* 7, Bahar 1989, s. 94-100
Jakobson, Roman, "Sanat ve Gerçekçilik", çev. Tahsin Yücel, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 541-547
——"Şiir Nedir?", çev. Yurdanur Salman, *Yazko Çeviri*, 2 (8), Eylül-Ekim 1982, s. 148-156
——"Dilin Çift Özelliği", çev. Mehmet Rifat, *Yazko Çeviri*, 2 (8), Eylül-Ekim 1982, s. 161-163
——"Dilbilim ve Yazınbilim", çev. Ahmet Kocaman, *Yazko Çeviri*, 2(8), Eylül-Ekim 1982, s. 163-170
——"Yazınsal ve Sanatsal Yapıtlarda Egemen Öğe", çev. Sema Rifat Güzelşen, *Yazko Çeviri*, 2(8), Eylül-Ekim 1982; "Sanat Yapıtında Başat-öğe", çev. Yakup Şahan, *Varlık*, 55(975), Aralık 1988, s. 6-7
——"Roman Jakobson'a Sorular", konuşan: Jean Pierre Faye, çev. Yavuz Çekirge, *Yazko Çeviri*, 2(8), Eylül-Ekim 1982, s. 180-182
——*Sekiz Yazı*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: Düzlem, 1990
——"Şairlerini Ziyan Eden Kuşak", çev. Baybars Bodur, *Yeni Düşün* 63, 1990, s. 96-114
Jakobson, Roman ve Y. Tinyanov, "Edebi ve Dilbilimsel İnceleme Sorunları", çev. Bülent Aksoy, *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 85-86
——"Yazın ve Dilbilim Çalışmalarında Sorunlar", çev. Ayşe Güven, *Adam Sanat* 9, Ağustos 1986, s. 65-66
Jakobson, Roman, s. Karsevskiy ve N. Trubetskoy, "Dil Üstüne Savlar", çev. Sema Rifat Güzelşen-Engin Büyükinal, *Yazko Çeviri*, 1(6), Mayıs-Haziran 1982, s. 140-141
——"Şiir Dili Üstüne Savlar", çev. Engin Büyükinal, *Yazko Çeviri*, 1(6), Mayıs-Haziran 1982, s. 145-147
Jameson, Frederic, "Heğelcil Yazın Eleştirisi", çev. İ. Ertürk, *Oluşum* 40, Şubat 1981
——*Postmodernizm*, çev. Nuri Plümer, İstanbul: Yapı Kredi, 1994
——*Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi, 1996 [baskıda]
——"Postmodernizm Tartışmalarında İdeolojik Tavırlar", çev. Hüsamettin Çetinkaya, *Edebiyat ve Eleştiri* 3/4, Temmuz/Ağustos/Eylül/Ekim 1992, s. 36
—— ve Anders Stephanson, "Postmodernizm Üzerine Bir Konuşma", çev. Ahmet Doğukan, *Defter* 17, Ağustos/Eylül/Ekim/Kasım/Aralık 1991, s. 9
Jameson, Frederic, Jean-François Lyotard ve Jürgen Habermas, *Postmodernizm*, der. Necmi Zeka, çev. Gülengül Nalış, Dumrul Sabuncuoğlu, Deniz Erksan, İstanbul: Kıyı, 1990
Jauss, Hans Robert, "Bilimsel Bir Yazın Kuramının Çağrısı", çev. [?], *Bağlam* 2, 1980
Jay, Martin, *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Ara, 1989
Jdanov, A., "Edebiyat Üzerine", çev. Fatmagül Berktay, *Gerçek Sinema* 14, Şubat 1977, s. 21-27
Jean, Raymond, "Yazar ve Eleştirmen", çev. Tahsin Yücel, *Cep Dergisi*, 3(29), Mart 1969, s. 32-36
Juhl, P.D., "Yorumlama Kuramları", çev. Ünsan Özünlü, *Edebiyat ve Eleştiri* 6/7, Ocak/Şubat/Mart/Nisan, ", s. 43
Jung, Karl Gustave, "Psikoloji ve Edebiyat", çev. Selâhattin Hilav, *Ataç*, 2(21), Ocak 1964, s. 6-8
Kagan, Moisey Somoyloviç, *Estetik*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Altın Kitaplar, 1982
——*Güzellik Bilimi Olarak Estetik ve Sanat*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Altın Kitaplar, 1982
——"Estetik ve Sanat", çev. Aziz Çalışlar, *Bilim Dergisi*, 1 (7), Eylül 1982, s. 18-97
Kagarlitski, Boris ve Murat Belge, Sungur Savran, Ertuğrul Kürkçe, Orhan Koçak, Bülent Somay, "Kültür, Politika ve Devlet", Söyleşi, *Defter* 17, Ağustos/Eylül/Ekim/Kasım/Aralık 1991, s. 184
Kaiser, Joachim, "Doğal Bir Dürtü Olarak Eleştiri", çev. Fatma Akerson, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 548-551

Kanters, Robert, "Dil ve Edebiyat", *Türk Düşüncesi*, 1(3), Şubat 1954, s. 218-220
Karsunke, Yaak, "Çok Eski Özgerçekler", çev. Yılmaz Usar, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 552-554
Kayser, Wolfgang, "Kim Anlatıyor Romanı?", çev. Ali Yedidağ, *Çağdaş Eleştiri* 4, Haziran 1982, s. 54-63
Khayati, Mustapha, "Esir Alınmış Sözlükler, Bir Situasyonist Sözlüğe Önsöz", çev. Nurdan Gürbilek, *Defter* 4, Nisan/Mayıs 1988, s. 55
King, Francis, "Nükleer Çağda Niçin Yazıyoruz?", çev. Bilgen Bayman, *Metis Çeviri* 4, Yaz 1988, s. 122-127
King, R.L., "Ölümcül Eğretilemeler", çev. Levent Mollamustafaoğlu, *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 148-152
Kiparsky, Paul, "Kuram ve Yorum Üzerine", çev. Yurdanur Salman, *Kuram* 1, Ocak 1993
König, Güray, "Kadın, Erkek ve Dil", *Kuram* 10, Ocak 1996, s. 45
Krapçenko, Mihail, "Estetiksel Göstergenin Niteliği", çev. Aziz Çalışlar, *Yazko Çeviri*, 2(11), Mart-Nisan 1983, s. 64-84
---- "Tarihsel Poetika: Araştırma Eğilimleri", çev. Kevser Kavala, *Felsefe Dergisi* 2, Mart 1987, s. 134-147
---- "Sanatsal Biçimin Çevrenleri", çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi* 4, Temmuz 1987, s. 160-191
----- "Süje ve Sanatsal Yöntem", çev. Oğuz Özügül, *Yeni Düşün* 15, Ocak 1988, s. 72-74
Kraus, Wolfgang, "Sigmund Freud ve Yazın", çev. Mustafa Ziyalan, *Yazko Çeviri* 6, Mayıs-Haziran 1982
Kristeva, Julia, "Analitik Pratik, Devrimci Pratik", çev. Aziz Okay, *Çağdaş Sinema* 5/6, Kasım 1974-Ocak 1975, s. 22-37
---- "Yazında Siyasa", çev. M. Kesret, *Oluşum* 41, Mayıs 1981
---- "Göstergebilim", çev. Ayşe Eziler Kıran, *Yazko Çeviri*, 2(9), Kasım-Aralık 1982
---- "Ruhçözümcülük Üzerine Bir Konuşma", konuşan: Edith Kurzweil, çev. Hakan Arslan, *Argos*, 1(5), Ocak 1989, s. 77-82
----- "Kadınların Zamanı", çev. İskender Savaşır, *Defter* 21, Bahar 1994
Kundera, Milan, "Roman ve Avrupa", çev. Dilek Aksu, *Adam Sanat* 7, Haziran 1986, s. 36-46
---- *Roman Sanatı*, çev. İ.Yerguz, İstanbul: AFA, 1989
Lacan, Jacques, "Özne-Ben"in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", çev. N. Kuyaş, *Yazko Felsefe Yazıları* 1, 1982
---- *Fallusun Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, İstanbul: AFA, 1994
Laclau, Ernesto, "Toplumun İmkânsızlığı", çev. Meltem Ahıska, *Akıntıya Karşı* 1, Nisan 1985
---- *İdeoloji ve Politika*, çev. H. Sarıca, İstanbul: Belge, 1985
Lacouture, Jean, "Politika ve Edebiyat", çev. Ayda Düz, *Cep Dergisi*, 3(27), Mart 1969, s. 10-15
Lanson, Gustave, "Edebiyat Tarihi ve Sosyoloji 1-2", çev. Cemil Meriç, *Hisar*, 16(154), Ekim 1976, s. 8-11; 16 (155), Kasım 1976, s. 16-18
Lawrence, James Cooper, "Bir Kısa Hikaye Kuramı", çev. Lale Demirtürk, *Türk Dili*, 58(454), Ekim 1989, s. 206-216
Leach, Edmund, *Levi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: AFA, 1985
Leavis, F.R., "Nostromo", çev. Nesrin Kasap, *Adam Sanat* 24, Kasım 1987, s. 48-60
LeGuin, Ursula, "Çocuk ve Gölge", çev. Bülent Somay, *Defter* 23, Bahar 1995
---- "Amerikalılar Ejderhalardan Neden Korkar?", çev. Meltem Ahıska, *Metis Çeviri* 14, Kış 1991
Lenin, Vladimir İlyiç, *Sanat ve Edebiyat*, çev. Bülent Arıbaş, İstanbul: Payel, 1976
Leontiyev, Aleksis, "Marksizm ve Psikoloji Bilimi", çev. G. Doğan Görsev, *Felsefe Dergisi* 4, 1989, s. 110-124
Lequenne, Michel, "Lukács ve Sosyalist Gerçekçilik", çev. Erhan Bener, *Çağdaş Türk Dili*, 4(38), Nisan 1991, s. 60-64
Levin, Harry, "Edebiyatta Realizm ve Sosyalist Gerçekçilik", çev. A. Buğra, *Töre*, 4(10), Mart 1972, s. 45-49
Levi-Strauss, Claude, "Kültür Üstüne", çev. Güney Dal, *Yeni Ufuklar*, 15(172), Eylül 1966
---- "Yazı", çev. Tahsin Yücel, *Cep Dergisi* 16, Şubat 1968
---- "Mitlerin Yapısı", çev. Fatma Akerson, *Felsefe Arkivi* 19, 1975
---- "Kültür Kopuklukları ve Gelişim", çev. Tahsin Yücel, *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 73-77
---- "Sanat ve Felsefe Karşısında Yapısalcılık", çev. Tahsin Yücel, *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 78-81
---- *Din ve Büyü*, çev. Ahmet Güngören, [?]: Yol, 1983
---- *Irk, Tarih ve Kültür*, çev. H. Bayrı ve diğ. İstanbul: Metis, 1985
---- *Mit ve Anlam*, çev. Şen Süer-s. Erkanlı, İstanbul: Alan, 1986
---- *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1984; İstanbul: Yapı Kredi, 1994
---- *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: Yapı Kredi, 1994
Lifsiç, Mihail Aleksandroviç, *Karl Marx'ın Sanat Felsefesi*, çev. Murat Belge, İstanbul: Ararat, 1967
Llosa, Mario Vargas, "Anlatı Yalan Söyleme Sanatı mıdır?", çev. Celâl Üster, *Adam Sanat* 3, Şubat 1986, s. 34-37
Lodge, David, "Oidipus: Ya da Anlatı Kuramı ve Uygulaması", çev. Sevda Çalışkan, *Çeviri*, 2(2), Nisan 1988, s. 122-138
Lohafer, Susan, "Hikayenin Cümle ile Analizi", çev. Lale Demirtürk, *Türk Dili*, 56(439), Temmuz 1988, s. 35-50
Lorca, Federico Garcia, "Duende", çev. Oruç Aruoba, *Yazı* 6-7, 1980
Lotman, Yuri M., *Sinema Estetiğinin Sorunları: Filmin Semiotiğine Giriş*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: De, 1986
Lubbock, Percy, "Roman Yazma Sanatı", çev. Sevda Çalışkan ve Birtane Karanakçı, *Çeviri*, 1(1), Haziran 1987, s. 129-140; *Çeviri*, 2(2), Nisan 1988, s. 85-100
Lucas, F.L., "Ruhbilimin Işığında Romantizm", çev. Yurdanur Salman, *Yeni Dergi*, 2(24), Eylül 1966, .180-197
Lukács, György, "Margarete Tragedyası", çev. Şerif Hulûsi, *Türk Tiyatrosu*, 12(50), Mart 1956, s. 23-44
---- "Kurtarıcı", çev. Kundeyt Şurdum, *Yeni Dergi*, 4(47), Ağustos 1968, s. 95-100
---- "Marks ve Engels'in Estetik Yazıları", çev. Bedrettin Cömert-Zeki Özcan, *Forum (Ankara)*, 21(353), Aralık 1968, s. 17-19
---- *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, çev. Cevat Çapan, İstanbul: Payel, 1969
---- "Puşkin", kısaltarak çev. Kundeyt Şurdum, *Yeni Dergi*, 6(68), Mayıs 1970, s. 339-344
---- "Dostoyevski", çev. İsmail İzgü, *Yeni Dergi*, 7(74), Aralık 1970, s. 330-343
---- "Epik ile Tiyatro Arasındaki Ayrımın Temelinde Yatan Hayat Olguları", çev. Taciser Ulaş ve Bülent Aksoy,

Yeni Dergi, 7(75), Aralık 1970, s. 398-414
— "Romanda Koşullanma ve Tarihsel-Düşünsel Anlam", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 555-561
— "Balzac ve Gerçekçilik", çev. Şerif Hulûsi, *Soyut* 47, Haziran 1972, s. 39-45
— *Avrupa Gerçekçiliği*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel, 1977
— "Kapalı Uygarlıklar", çev. Afşar Timuçin-Mehmet Sert, *Felsefe Dergisi* 2, Ocak-Mart 1978, s. 3-15
— *Birey ve Toplum*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Günebakan, 1978
— *Estetik I-II-III*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel, 1978-1981-1988
— "Güzelliğin Mantık ve Metafizikteki İdesi", *Güldeste*, 2 (24), Aralık 1983, s. 18-19
— "Alman Diliyle Yapılan Edebiyatın Ekonomik-Siyasal-Kültürel Temeli", der. Veysel Atayman, *Varlık*, 53 (933), Eylül 1985, s. 4-5
— "Brecht'i Yeniden Değerlendirirken", çev. Zeynep Özkan, *Varlık*, 53(936), Eylül 1985, s. 28-30
— *Roman Kuramı*, çev. Sedat Ümran, İstanbul: Say, 1985
— "Denemenin Doğası ve Biçimi Üzerine Leo Popper'e Mektup", çev. Nurdan Gürbilek, *Defter* 1, Ekim-Kasım 1987, s. 105-123
— "Kapitalizmin Çöküş Döneminde Yazın Eserlerinin Durumu 1-4", çev. Yakup Şahan, *Yeni Düşün* 34, Şubat 1987, s. 38-40; 35, Mart 1987, s. 67-71; 36, Nisan 1987, s. 69-72; 37; Mayıs 1987, s. 73-78
— "Tarihsel Romanın Ortaya Çıkışında Toplumsal ve Tarihsel Koşullar", çev. B.Dağıstanlı, *Argos* 2, Ekim 1988
Lukács, György ve Leo Kofler, "Birey ve Toplum", çev. Afşar Timuçin, *Felsefe Dergisi* 4, Temmuz-Eylül 1978, s. 16-59
Lukács, György ve Hans Heinz Holz, "Varlık ve Bilinç", çev. Afşar Timuçin, *Felsefe Dergisi* 3, Nisan-Haziran 1978, s. 33-66
Lunaçarski, Anatoli, *Sanat ve Edebiyat Üzerine*, çev.[?], İstanbul: Adam, [?]
Lyotard, Jean-François, "Çağcıllık-sonrasına Dönüş", çev. [?], *Felsefe Dergisi* 3, Kasım 1986, s. 105-107
— *Postmodern Durum*, çev. A. Çiğdem, İstanbul: Ara, 1990
— "Meşruluk Üzerine Notlar", çev. Haldun Bayrı, *Defter* 16, Nisan-Temmuz 1991, s. 99
— "Edebi Dönüş ve Kapital Üzerine Notlar", çev. İdris Şahin, *Edebiyat Eleştirisi* 6/7, 1994
MacLeish, Archibald, "Şiirin Dili", çev. Akşit Göktürk, *Türk Dili*, 29(345), Eylül 1980, s. 321-330
Man, Paul de, "Ludwig Binswanger ve 'Yaratıcı Ben' Sorunu", çev. Bilge Karasu, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 562-571
Mandel, Ernest, *Hoş Cinayet*, çev. N. Saraçoğlu, İstanbul: Yazın, 1985
Mao, Tse-Tung, *Sanat ve Edebiyat Üzerine*, çev. Şerif Hulusi, İstanbul: Ataç, 1966; çev. Kadir Serpil, İstanbul: Osmanlı, 1979
— *Kültür, Sanat ve Edebiyat Üzerine*, çev. Celâl Üster, İstanbul: Bahar, 1974
Marconot, J-M., "Yazı ve Toplumsal Özne", çev. Necmiye Alpay, *Kuram* 1, Ocak 1993
Marcuse, Herbert, *Aşk ve Uygarlık*, çev. Seçkin Çağan, İstanbul: Mayıs, 1968; *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1985
— *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Seçkin Çağan, İstanbul: Haşmet, 1968; çev. Afşar Timuçin-Teoman Tunçdoğan, İstanbul: Mayıs, 1975
— "Herbert Marcuse Sartre'ı Eleştiriyor", çev. Şara Çelik, *Yeni Edebiyat* 2, Aralık 1969, s. 25-26
— "Diyalektik Üzerine Bir Not", çev. Nurdan Gürbilek, *Defter* 6, Ekim-Kasım 1988, s. 37-43
— *Karşıdevrim ve Başkaldırı*, çev. G.Koca-V.Ersoy, İstanbul: Ara, 1990
Margolies, David N., "Caudwell ve Plehanov", çev. Celâl Üster, *Yeni Dergi*, 7(79), Nisan 1971, s. 240-246
Marty, Alain, "Semioloji ve İdeolojik Mücadele", çev. Aydın Yamanlar, *Gerçek Sinema* 8, Ekim-Kasım 1974, s. 22-28
Marx, Karl ve Frederick Engels, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, çev. Murat Belge, İstanbul: De, 1971; İstanbul: Birikim, 1980
Mauro, Tullio, "Çeviribilim", çev. Gül Işık, *Metis Çeviri* 6, Kış 1989, s. 29-30
Mauron, Charles, "Ruhsal Eleştiri ve Yöntemi", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 572-573
Merquior, Jos-Guilherme, *Foucault*, çev. N. Elhüseyni, İstanbul: AFA, 1986
Miller, J. E. ve Slote, B., "Kısa Öykü Üzerine Notlar", çev. Yurdanur Salman, *Metis Çeviri* 12, Yaz 1990, s. 24-29
Millett, Kate, *Cinsel Politika*, çev. Seçkin Selvi Cılızoğlu, İstanbul: Payel, 1973
— *Sokak Kadınları*, çev. Seçkin Selvi Cılızoğlu, İstanbul: Payel, 1975
— *Tımarhane Yolculuğu*, çev. Nesrin Kasap, İstanbul: Metis, 1995
Minks, Wilfried, "Gerçekliğin Yeni Görünüşü, çev. *, *Defter* 16, Nisan/Mayıs/Haziran/Temmuz 1991, s. 96
Minot, Stephen, "Düş Gücüyle Yazılan Roman ve Hikâyenin Kaynakları", çev. Bedia Turgay-Ahmad, *Varlık*, 36(745), Ekim 1969, s. 20-21
Mitchell, Juliet, *Psikanaliz ve Feminizm*, çev. [?], [?]: Yaprak, 1984
— *Kadınlık Durumu*, çev. Gülnur, Şirin, Şule ve diğ., İstanbul: Kadın Çevresi, 1985
— "Kadınlık, Anlatı ve Ruhçözümleme", çev. Mübeccel Kızıltan, *Kuram* 5, Mayıs 1994, s. 39
Mitchell, Juliet ve Ann Oakley, *Kadın ve Eşitlik*, çev. Fatmagül Berktay, İstanbul: Pencere, 1984
Mitchell, Stanley, "Brecht, Benjamin ve Epik Tiyatro", çev. Yurdanur Salman, *Kuram* 9, Eylül 1995, s. 91
Moretti, Franco, "Kararsızlığın Büyüsü", çev. Yurdanur Salman, *Defter* 12, Şubat-Mart 1990, s. 119
— "Hakikat Anı", çev. İskender Savaşır, *Defter* 23, Bahar 1995
Morgan, Charles, "Yaratıcı İmgelem", çev. Özdemir Nutku, *Türk Dili*, 10(118), Temmuz 1961, s. 747-757
Morrison, Toni, "Siyah Sorunlar", çev. Ece Algan, *Varlık* 1034, 1993
Mouffe, Chantal, "Cinsiyet Sistemi ve Kadınların Bağımlılığının Söylemsel Kuruluşu", çev. Nurdan Gürbilek, *Akıntıya Karşı* 1, Nisan 1985
Muir, Edwin, "Eleştiri ve Ozan", çev. Ayşegül Günkut, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 652-654
Mukarovski, Yan, "Değerler Bütünü Olarak Edebiyat Yapıtı", çev. Fatma Akerson, *Yeni Dergi*, 10(116), Mayıs 1974, s. 22-28

—— "Şiirsel Adlandırma ve Dilin Estetik İşlevi", çev. Yavuz Çekirge, *Yazko Çeviri*, 1(6), Mayıs-Haziran 1982, s. 148-152

---- "Göstergebilimsel Bir Olgu Olarak Sanat", çev. Yurdanur Salman, *Yazko Çeviri*, 2(9), Kasım-Aralık 1982

Nabokov, Vladimir, *Edebiyat Dersleri*, çev. Fatih Özgüven-Nesrin Kasap, İstanbul: Ada, 1986

Negt, Oskar ve Alexander Kluge, "Kamusal Alan ve Deneyim, Burjuva ve Proleter Kamusal Alanlarının Örgütlenmesi Üzerine", çev. *, *Defter* 16, Nisan/Mayıs/Haziran/Temmuz 1991, s. 65

Neuse, Erna Kritsch, "Kısa Öykü: Modern Yazında Biçim Deneyi", çev. Çağlar Tanyeri Ergand, *Metis Çeviri* 12, Yaz 1990, s. 42-49

Nodelman, Sheldon, "Strüktüralizm", çev. Füsun Ü[illegible]ır, *Ankara Sanat*, 7(73), Mayıs 1972, s. 18

Ota, Saburo, "Mukayeseli Edebiyat Araştırmasında İstatistik Metodu", çev. İnci Enginün, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili-Edebiyatı Dergisi* 14, Temmuz 1966, s. 53-62

Ovadia, Stella ve Meltem Ahıska, "Feminizm, Yahudilik ve Kimlik", Söyleşi, *Defter* 4, Nisan/Mayıs 1988, s. 135

Ovadis, Stella, "Çeviri Hayatlar", çev. *, *Defter* 11, Kasım 1989-Ocak 1990, s. 17

Paker, Saliha, "Tanzimat Döneminde Avrupa Edebiyatından Çeviriler - Çoğul Dizge Açısından Bir Değerlendirme", çev. Ali Tükel, *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 31-43

---- "Türkiye'de Hamlet", çev. Güzin Özkan, *Metis Çeviri* 2, Kış 1988, s. 20-31

Palmier, J.M., "Herbert Marcuse'a Göre Fröydizm", der. ve çev. Mehmet Ulaş, *Tıp Dünyası*, 45(6), Haziran 1972, s. 326-328

Parain, Charles, "Yapısalcılığın Tarihe Bakışındaki Sakatlık", çev. Yakup Şahan, *Varlık*, 50(913), Ekim 1983, s. 14-19

Paulhan, Jean, "Eleştiri Saatini Yitirdi", *Yeni Ufuklar*, 12 (135), Ağustos 1963, s. 26-31

—— "Eleştirinin Haksızlıkları", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 574-575

Paz, Octavio, "Yalnızlığın Diyalektiği", çev. Celâl Üster, *Yeni Dergi*, 6(65), Şubat 1970, s. 104-116

—— "Gerçeküstücülük", çev. Ahmet Cemal, *Gergedan* 6, Ağustos 1987

—— "Şiir ve Şiirsellik", çev. Ö. Saruhanlıoğlu, *Geniş Zamanlar* 1, Haziran-Temmuz 1990

---- "Hareketli Şiir: Video", çev. *, *Defter* 8, Şubat/Mart 1989, s. 17

Petroviç, G., "Alienation (Yabancılaşma)", çev. Şahin Uçar, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 4, 1987, s. 235-247

Peirce, Ch. Sanders, "Göstergeler Kuramı: Göstergebilim", çev. Mehmet Rifat, *Yazko Çeviri*, 2(9), Kasım-Aralık 1982

Piaget, Jean, "Yapısız Bir Yapısalcılık", çev. Füsun Akatlı, *Tan* 3/4, Temmuz-Ağustos 1982, s. 73-78

---- *Yapısalcılık*, çev. Füsun Akatlı, Ankara: Dost, 1982

Piercy, Marge, *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, çev. Füsun Tülek, İstanbul: Ayrıntı, 1992

Pingaud, Bernard, "Nasıl Yapısalcı Olunur?", çev. Cem Sofuoğlu, *Varlık*, 50(914), Kasım 1983, s. 20

Plehanov, Jorj Valentinoviç, "Tolstoy", çev. Asım Bezirci, *Soyut* 12, Nisan 1966, s. 6-7

---- "Halk Edebiyatı", çev. Asım Bezirci, *Soyut* 15, Temmuz 1966, s. 8-9

---- Sınıf *Mücadelesi*, çev. Şerif Hulusi Kurbanoğlu, İstanbul: Payel, 1969

---- "Ibsen Sosyalist miydi?", çev. Cemil Meriç, *Gerçek*, 1 (1), Temmuz 1978, s. 36-40

---- *Sosyalist Açıdan Toplum, Sanat ve Eleştiri*, çev.[?], İstanbul: Yön, 1991

Plehanov, Jorj Valentinoviç, Jean Louis Lecercle ve Pierre Albouy, *Sanat ve Sosyalizm*, çev. Selim Mimoğlu, İstanbul: Tan, 1962; İstanbul: Sosyal, 1967

Ponty, Maurice Merleau, "Cezanne'in Kuşkusu", çev. Mehmet Adam, *Defter* 7, Aralık 1988-Ocak 1989, s. 121

Pospelov, B., *Edebiyat Bilimi I-II*, çev. Yılmaz Onay, [?]: Bilim ve Sanat, 1981

Poulet, Georges, "Özdeşleşmeye Dayalı Eleştiri", çev. Bilge Karasu, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 576-585

Prieto, J. Luis, "Bildirişim Göstergebilimi ve Anlamlama Göstergebilimi", çev. Sema Rifat Güzelşen, *Yazko Çeviri*, 2(9), Kasım-Aralık 1982

Propp, Vladimir, *Masalın Biçimbilimi*, çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat, İstanbul: BFS, 1985

Proudfoot, Peter R., "Yapıbozmacılık ve Mimarlık Bilimi", çev. Meral Kapkın, *Kuram* 6, Eylül 1994, s. 39

Rabinow, Paul ve William M. Wisullivan, (der.) *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. T. Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1990

Raphael, Max, "Brughel'den Esinlenen Cézanne", çev. Mehmet Ergüven, *Defter* 15, Aralık 1989-Mart 1990, s. 115

—— "Tarih ve Tarih Resimleri", çev. Mehmet Ergüven, *Defter* 13, Nisan/Mayıs/Haziran, s. 76

Raynaud, Phillippe, "Lacan'a Bağlı Üç Yazar", *Felsefe Dergisi* 3, Kasım 1986, s. 129-132

Redeker, Horst, "Edebiyat Estetiği", çev. Aziz Çalışlar, *Düşün (Bizim Belde Toplum Sanat)* 8, Kasım 1984, s. 54-56; 9, Aralık 1984, s. 58-59

—— *Edebiyat Estetiği*, çev. Aziz Çalışlar, Ankara: Kuzey, 1986

Reed, Evelyn, *Kadının Evrimi I-II*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel, 1982-1983

—— *Kadın Özgürlüğünün Sorunları*, çev. Zeynep Saraçoğlu, İstanbul: Yazın, 1986

—— *Bilimde Cins Ayrımı*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel, 1987

Reed, J. D., "Esperanto'nun Umudu", çev. Deniz Alaca, *Metis Çeviri* 3, Bahar 1988

Reich, Ranicki Marcel, "Yergi Saygısızlık mıdır?", çev. MEGE, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 591-595

Reverdy, Pierre, "Şiirsel İşlev", çev. Adnan Berk, *Çağdaş Eleştiri*, 1(8), Ekim 1982, s. 16-20

Ricardou, Jean, "Öyküleme Zamanı - Öykü Zamanı", çev. Salâh Birsel, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 596-603

Richard, Jean-Pierre, "Sainte-Beuve: Eleştirel Görgü", çev. Bilge Karasu, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 604-613

—— "Fransa'da Çağdaş Edebi Eleştiri", çev. İlhan Sezen, *Hisar*, 18(171), Mart 1978, s. 18-19

Richards, I.A., "Şiir ile İnanç", çev. Taciser Ulaş, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 614-618

Robbe-Grillet, Alain, "Politikanın Kovaladığı Edebiyat", çev. Bilge Karasu, *Türk Dili*, 13(154), Temmuz 1964, s. 744-748

---- "Gerçekçilikten Gerçekçiliğe", çev. Asım Bezirci, *Yeni Dergi*, 2(14), Kasım 1965, s. 344-350; çev. Pierre Caporal-İbrahim Denker, *Ataç*, 3(25), Mayıs 1964, s. 12-

15
—— *Yeni Roman*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Ara, 1989
Robey, David, "Çağdaş Dilbilim ve Yazın Dili", çev. Nebile Direkçigil, *Adam Sanat* 46, Eylül 1989
Rohdie, Sam, "Sinemada Göstergeler ve Anlam", çev. İrma Dolanoğlu, *Adam Sanat* 21, Ağustos 1987, s. 47-51
Rohlitz, Rainer, "Frankfurt Okulu'nun Derkenarından Kracauer, Kant, Cinayet Felsefesi ve Polisiye Roman", çev. B. G., *Argos* 1, Eylül 1988, s. 174-175
Romero, Christiane Zehl, *Simone de Beauvoir*, çev. Canan Şöhret Dövenler, İstanbul: Alan, 1990
Rossi, Aldo, "Eleştirinin İtalya'daki Durumu", çev. Bilge Karasu, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 619-622
Rousset, Jean, "Bir Yapı Araştırması Olarak Eleştiri", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 623-624
Rowbotham, Sheila, *Kadın Bilinci, Erkek Dünyası*, çev. S. Alpagut, İstanbul: Payel, 1988
----- *Kadınlar, Direniş ve Devrim*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul: Payel, 1994
Rycroft, Charles, *Psikanaliz Sözlüğü*, çev. M. S. Kayatekin, İstanbul: Ara, 1989
Sainte-Beuve, Charles Ağustin, "Yazınsal Eleştiri", çev. Mehmet Atalar, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, Haziran 1984, s. 231-232
Saliniari, Carlo, "Marksçı Sanat ve Eleştiri", çev. Bedrettin Cömert, *Forum (Ankara)*, 22(369), Ağustos 1969, s. 15-21
Sand, George, *Hayatım Erkek Çölünde Bir Kamelya*, çev. Salâh Birsel, İstanbul: Broy, 1991
Sarcey, Francisque, "Eleştirmenin Hak ve Görevleri", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 584-585
Sartre, Jean Paul, "Edebiyatta Sorumluluk", çev. A. Yedidağ, *İstanbul*, 1(11), Eylül 1954, s. 23-25
----- "Yazmak Nedir?", çev. Selâhattin Hilav, *Türk Dili*, 10 (118), Temmuz 1961, s. 761-766; *Yeditepe*, 11(33), Aralık 1960, s. 8-9,13
—— "Edebiyat ve Dünyamız Üstüne", çev. Selâhattin Eyüboğlu-Vedat Günyol, *Yeni Ufuklar*, 13(146), Temmuz 1964, s. 1-5
----- Sartre ve Güdümlü Edebiyat, çev. A. Bilgi, *Dost*, 15(2), Aralık 1964, s. 15
—— "Gerçekçilik Üzerine Sorular", *Yeni Dergi*, 1(5), Şubat 1965, s. 14-27
----- *Edebiyat Nedir?*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: De, 1967; İstanbul: Payel, 1982
----- *Sanat, Felsefe ve Politika Üstüne Konuşmalar*, çev. [?], İstanbul: Gün, 1968
—— "Çağdaş Yazarın Durumu", çev. Bertan Onaran, *Yeni Dergi*, 4(45), Haziran 1968, s. 442-446
----- "Varoluşçuluk ve Yazınsal Eleştiri", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 625-626
—— "Ego'nun Aşkınlığı", çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, *Oluşum* 36, Haziran 1980
----- *Charles Baudelaire*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Yazko, 1982
—— "Sartre Yanıtlıyor: Tarihin Reddi", çev. Cem Sofuoğlu, *Varlık*, 50(913), Ekim 1983, s. 20-21
----- *Yazınsal Denemeler*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 1984
—— "Descartes'çı Özgürlük", çev. Afşar Timuçin ve Serdar Rıfat Kırkoğlu, *Felsefe Dergisi* 13, Nisan-Haziran 1985, s. 3-16
Saussure, Ferdinand de, "Dil ve Söz Ayrımı", çev. Berke Vardar, *Yeni İnsan*, 8(93), Eylül 1970, s. 8-9,17-22
—— "Gösterge Kuramı", çev. Berke Vardar, *Yeni İnsan*, 8 (94), Ekim 1970, s. 7-11,16-24
—— *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, çev. Berke Vardar, Ankara: TDK, 1976-1978; Ankara: Birey ve Toplum, 1985
Sawicki, Jana, "Foucault ve Feminizm: Bir Farklılık Politikası", *Edebiyat ve Eleştiri* 8, Mayıs-Haziran 1993
Schopenhauer, Arthur, "Yazarlık ve Biçem Üzerine", çev. Melahat Togar, *Metis Çeviri* 5, Güz 1988
Seghers, Anna, "Roman Gereksizleşiyor mu?", çev. Yavuz Oğuz, *Yazko Çeviri*, 1(1), Temmuz-Ağustos 1981, s. 84-88
—— *Gerçekçiliğin Evrensel Mirası*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: De, 1984
Shavit, Zohar, "Çocuk Yazını Çevirisinin Yazınsal Çoğuldizgedeki Konumu Açısından Belirlenmesi", çev. Pınar Besen, *Metis Çeviri* 15, Bahar 1991, s. 19-26
Siemenek, Marek J., "Marksizm ve Yorumsamacı Gelenek", çev. Celal A. Kanat, *Defter* 15, Aralık-Mart 1990, s. 7-25
Simmel, Georg, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", çev. Celal A. Kanat, *Defter* 16, Nisan/Mayıs/Haziran/Temmuz 1991, s. 83
Sinyavski, A., *Sosyalist Realizm*, çev. S. Türker, İstanbul: Habora, 1967
Slater, Phil, *Frankfurt Okulu*, çev. A. Özden, İstanbul: BFS, 1989
Snow, Charles Percy, *İki Kültür: Bilim ve Edebiyat*, çev. Ayseli Usluata, İstanbul: Varlık, 1973
Soljenitsin, Aleksandr, "Çağımız ve Edebiyat", çev. Musa Doğan, *Türk Edebiyatı*, 3(28), Nisan 1974, s. 19-20
Sontag, Susan, "Yoruma Karşı", çev. Yurdanur Salman, *Yeni Dergi*, 10(120), Ekim 1974, s. 13-23
—— "Son Aydın: Walter Benjamin", çev. T. İmamoğlu, *Oluşum* 44, Haziran 1981
—— "Barthes'ı Hatırlamak", çev. Yurdanur Salman-Müge Gürsoy, *Metis Çeviri* 1, Güz 1987, s. 89-94
Spencer, Terence, *Tenkit Sanatı*, çev. M.Ergin-G.Yener, [?]: Kaynak, 1962
Sperber, Manes, "Edebiyatın Etkileri ve Sonraki Etkileri", çev. Ahmet Cemal, *Argos*, 2(21), Mayıs 1990, s. 53-58
—— "Yazmak Üzerine", çev. Ahmet Cemal, *Argos*, 2(23), Temmuz 1990, s. 49-53
Spiller, Michael G., "Edebi Teori Var mı?", çev. Işın Yücel, *Edebiyat ve Eleştiri* 8, Mayıs/Haziran 1993, s. 28
Springborn, Patricia, "İlkelcilik, Politika ve Oryantalizm", çev. Burak Boysan, *Defter* 2, Aralık 1987-Ocak 1988, s. 17-44
Stachelberg, Jürgen, "Port Royal'ın 'Don Kişot'u", çev. Necdet Neydim, *Metis Çeviri* 18, Kış 1992, s. 59-67
Starobinski, Jean, "Eleştirel Bakış", çev. Tahsin Saraç, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 660-661
—— "Popee'nin Tülü", çev. Mustafa Durak, *Çağdaş Eleştiri*, 3(8), Ağustos 1984, s. 60-65
—— "*Karanlık Thomas*'ı Okuma Denemesi", çev. Sosi Dolanoğlu, *Defter* 22, Sonbahar 1994
Steigerwald, Robert, "Eleştirel Kuram' ya da 'Frankfurt Okulu'", çev. Oğuz Özügül, *Felsefe Dergisi* 5, Ekim 1987, s. 63-70
Steiner, George, "György Lukács ve Şeytan'la Anlaşması", çev. Bülent Aksoy, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 662-674

---- "Sınır Ötesi", çev. Nazan Aksoy, *Metis Çeviri* 3, Bahar 1988

---- "Ölmek Bir Sanattır", çev. Yurdanur Salman, *Metis Çeviri* 4, Yaz 1988, s. 99-104

Stoeltje, Beverly J., "Folklor ve Feminizm: Feminist Revizyonlar", çev. Mine Koçak-Mutlu Öztürk, *Folklora Doğru: Dans, Müzik, Kültür, Çeviri Araştırma Dergisi* 61, 1992

Storr, Anthony, "Freud'un İkiyanlılığı", çev. Sevinç Kabakçıoğlu, *Kuram* 2, Mayıs 1993

Suşkov, Boris Leonteviç, *Gerçekçiliğin Tarihi*, çev. Aziz Çalışlar, [?]: Bilim, 1977; İstanbul, Adam, 1982

Sypher, Eileen, "Bir Lirik Kuramına Doğru Georg Lukács ve Christopher Caudwell", çev. Ayşe Güven, *Adam Sanat* 17, Nisan 1987, s. 44-55

Şklovski, Viktor, "Sanat Yordamı", kısaltarak çev. Tahsin Yücel, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 469-475

—— "Bir Teknik Olarak Sanat", çev. Bülent Aksoy-Nazan Aksoy, *Defter* 5, Haziran-Eylül 1988, s. 177-194

---- "Öykü ve Romanın Kuruluşu", çev. Ece Korkut, *Edebiyat ve Eleştiri* 19-20, Mayıs/Haziran/Temmuz/Ağustos 1995, s. 16

Therborn, Göran, *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı*, çev. İ. Cüre, İstanbul: İletişim, 1989

Thomson, George, *Marksizm ve Şiir*, çev. Cevat Çapan, [?]: Uğrak, 1963

---- *Aiskylos ve Atinalılar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel, 1969

---- *Şiir Sanatı*, çev. Cevat Çapan, İstanbul: Üç Çiçek, 1984

—— *Şiirin Özü*, çev. Celâl Üster, [?]: ?, [?]

Tinyanov, Yuri, "Yapım Kavramı", çev. Ayşe Güven, *Adam Sanat* 9, Ağustos 1986, s. 67-69

Tobias, Ronald B., *Roman Yazma Sanatı*, çev.[?], İstanbul: Say, 1996

Todorov, Tzvetan, "Öykülemede Sözdizimi", çev. Salâh Birsel, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 675-682

—— "Anlatı Türünde Yapısal Analiz", çev. Bülent Aksoy, *Birikim*, 5(28-29), Haziran-Temmuz 1977, s. 87-92

—— "Metnin Yapısında Biçemin Yeri", çev. Ahmet Kocaman, *Türk Dili*, 46(374), Şubat 1983, s. 97-105

—— "Yazın Dili ve Gündelik Dil", çev. Oya Berk, *Çağdaş Eleştiri*, 4(3), Mart 1985, s. 60-62

—— "Hoşgörü ve Hoşgörülmeyen", çev. Sosi Dolanoğlu, *Adam Sanat* 13, Aralık 1986, s. 8-24

—— "Amerikan Eleştirisine Bakış", çev. Timuçin Yekta, *Adam Sanat* 46, Eylül 1989, s. 40-48

—— "Yazışmalar", çev. Timuçin Yekta, *Adam Sanat* 52, Mart 1990, s. 27-32

—— (der.), *Yazın Kuramı: Rus Biçimcileri'nin Metinleri*, çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi, 1995

Togeby, Knud, "Yazın ve Dilbilim", çev. Mehmet Rifat, *Yazko Çeviri*, 2(7), Temmuz-Ağustos 1982, s. 142-143

---- "İçkinlik ve Yapı", çev. Engin Büyükinal, *Yazko Çeviri*, 2(7), Temmuz-Ağustos 1982

Tomberg, Friedrich, "Theodor W. Adorno", çev. Tekin Özbey, *Felsefe Dergisi* 3, 1988, s. 162-165

Tomaşevski, Boris, "Temabilim 1-2", çev. Adnan Berk-Vedat Günyol, *Çağdaş Eleştiri* 1, Mart 1982, s. 56-63; 3, Mayıs 1982, s. 54-64

Toolan, M.J., "Anlatı: İlk Belirlemeler", çev. Ahmet Kocaman, *Kuram* 4, Ocak 1994, s. 15

Trilling, Lionel, "Freud ve Edebiyat", çev. Murat Belge, *Yeni Dergi* 58, 1965

—— "Geçmişi Görme Duygusu", çev. Bülent Aksoy, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 683-693

Troçki, Lev Davidoviç, *Edebiyat ve Devrim*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Köz, 1976

Turan, Tevfik, "Berlin Edebiyat Kollokyumundan Haberler", çev. Meryem Tekin, *Metis Çeviri* 18, kış 1992, s. 107-110

Turnell, Martin, "Roland Barthes ve Eleştiri", çev. Ülker İnce, *Türk Dili*, 39(339), Haziran 1979, s. 448-458

Vajda, Mihâli, "Marksçılık ve Görüngübilim", *Toplum ve Bilim* 13, 1981, s. 27-38

Valery, Paul, "Şiir ve Soyut Düşünce", çev. Necmiye Alpay, *Metis Çeviri* 13, Güz 1990, s. 76-82

Van Gorp, H., "Öbür Üstmetinler Arasında Yazın Çevirisi", çev. Nilüfer Güngörmüş, *Metis Çeviri* 7, Bahar 1989, s. 77-86

Vanslov, V., "Estetik-Sanatsal Yapı", çev. Aziz Çalışlar, *Yazko Çeviri*, 3(18), Mart-Nisan 1984, s. 116-124

Vigotski, Lev s. , "Sanat ve Psikanaliz", çev. Orhan Gülkaya, *Felsefe Dergisi* 4, 1989, s. 150-162

—— "Sanat ve Yaşam", çev. Barış Korkmaz, *Kuram* 3, Eylül 1993

Vinogradov, V.V., "Deyişbilimin Görevleri", çev. Tahsin Yücel, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 702-704

Vogel, Lise, "Marksizm ve Feminizm: Mutsuz Evlilik, Deneme Ayrılığı ya da Başka Bir Şey", çev. Engin Yılmaz, *Birikim* 11, Mart 1990

Volkenstein, Mikhail, "Gerçeği Aramanın Estetiği", çev. Oğuz Özügül, *Yazko Çeviri*, 3(18), Mart-Nisan 1984, s. 105-115

Voloşinov, Valentin N., "Felsefi-Dilbilimsel Düşüncede İki Akım", çev. Yakup Şahan, *Felsefe Dergisi* 2/3, 1990, s. 153-172

Volpe, Galvano della, "Şiirsel Söyleyiş ve Bilimsel Söyleyiş", çev. Bedrettin Cömert, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 705-709; "Şiirsel Söylem, Bilimsel Söylem", çev. Bedrettin Cömert, *Soyut* 55, 1973

Wellek, Rene, "Biçembilgisi, Şiir Sanatı ve Eleştiri", çev. Ahmet Kocaman, *Türk Dili*, 40(339), Aralık 1979, s. 338-347

Wellek, Rene ve Austin Warren, "Edebiyat Kuramları, Eleştiri ve Tarih", çev. Ergun Melis, *Türk Dili*, 12(142), Temmuz 1963, s. 684-686

—— "Edebiyat Tarihi Üstüne", çev. Güven Turan-Bilgin Adalı, *Devinim 60*, 5, Haziran 1965, s. 37-39

—— "Edebiyatın Doğası", çev. İlya Temur, *Yeni Dergi*, 3 (33), Haziran 1967, s. 428-436

—— "Edebiyat ve Ruhbilim", çev. Yurdanur Salman, *Yeni Dergi*, 5(52), Ocak 1969, s. 66-77

—— "Genel, Karşılaştırmalı ve Ulusal Edebiyat", çev. Yurdanur Salman, *Yeni Dergi*, 7(77), Şubat 1971, s. 112-119

—— "Edebiyat ve İncelemesi", çev. Mine Mengi, *Türkoloji Dergisi*, 5(1), 1973, s. 49-53

—— "İmge, Mecaz, Simge, Mit 1-4", çev. Yakup Şahan, *Yeni Dergi* 10(113), Şubat 1974, s. 39-48; 10(114), Mart 1974, s. 29-37; 10(115), Nisan 1974, s. 28-33; 10 (116), Mayıs 1974, s. 36-45

—— "Edebiyat ve Edebiyat Araştırması", çev. Abdullah Uçman, *Fikir ve Sanatta Hareket* 15, Mayıs 1980, s. 28-32

---- *Yazın Kuramı*, çev. Suat Karantay-Yurdanur Salman, İstanbul: Altın Kitaplar, 1982

—— *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev. Ahmet Edip Uysal, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983

-— *Edebiyat Teorisi*, çev. Ömer Faruk Huyugüzel, İzmir: Akademi Kitabevi, 1993
Wesker, Arnold, "Yorum Dayatmak mı, Açıklamak mı?", çev. Ali Taygun, *Argos* 4, Aralık 1988, s. 124-129
Widdowson, H. G., "Okumada Süreç ve Amaç", çev. Gamze Varım, *Kuram* 2, Mayıs 1993
Williams, Raymond, "Üstün İnsan için Meşaleler: Augustos Strindberg Üzerine", çev. İrma Dolanoğlu, *Adam Sanat* 4, Mart 1986, s. 42-48
— "Lawrence ve Tolstoy", çev. Timuçin Yekta, *Adam Sanat* 9, Ağustos 1986, s. 26-32
—- "Yeni Anakent", çev. Nesrin Kasap, *Metis Çeviri* 4, Yaz 1988, s. 136-144
— "Avangard Sanatın Politikası", çev. İpek Babacan, *Adam Sanat* 38, Ocak 1989, s. 19-32
—- *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, İstanbul: Adam, 1990
Wilson, Edmund, "Edebiyatın Tarihsel Yorumu", çev. Celâl Üster, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 710-719
Winters, Yvor, "Ön Sorunlar", çev. Taciser Ulaş, *Türk Dili*, 23(234), Mart 1971, s. 720-728
Wollen, Peter, "Göstergebilimsel Karşı-stratejiler: Geriye Bakış 1982", çev. Yurdanur Salman, *Kuram* 4, Ocak 1994, s. 69
Woolf, Virginia, "Modern Roman", çev. Akşit Göktürk, *Türk Dili*, 14(159), Aralık 1964, s. 257-260
— "Bir Hava Saldırısı Sırasında Barış Üzerine Düşünceler", çev. Meltem Ahıska, *Metis Çeviri* 15, Bahar 1991
— "Evdeki Meleği Öldürmek: Kadın Meslekleri", çev. Yurdanur Salman, *Kuram* 10, Ocak 1996, s. 65
— *Kendine Ait Bir Oda*, çev. Suğra Öncü, İstanbul: AFA, 1992
— "Hasta Olmak Üzerine", çev. *, *Defter* 2, Aralık 1987-Ocak 1988, s. 61
— "Lewis Carroll", çev. Ayşe Gorbon, *Metis Çeviri* 7, Bahar 1989, s. 38-39
Worth, Mary E. Hawkes, "Erkek Düşünce Tekeli Üzerine Söylemler", çev. Engin Yılmaz, *Birikim* 14, Haziran 1990
Yule, George, "Dilin Kökenleri", çev. Serhan Keser, *Metis Çeviri* 2, Kış 1988, s. 155-160
Zeraffa, Michel, "Kurmaca Metinlerin Okunması", çev. Oya Berk, *Yazko Çeviri*, 1(4), Ocak-Şubat 1982, s. 146-155
Ziss, Avner, "Estetiğin Temel Kategorisi: İmge", çev. Yakup Şahan, *Yazko Çeviri*, 1(5), Mart-Nisan 1982, s. 166-169
— *Gerçekçiliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi: Estetik*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: De, 1984
Zverev, Aleksey, "Romanın Geleceği", çev. Ayşen Anadol, *Yeni Düşün* 23, Eylül 1988, s. 44-47

Bejan Matur

ALLAHIN ÇOCUKLUĞU

İnsanın dönüp döneceği yerdir
Çocukluğu.
Sabah ezanı
Bu yüzden
Müslümanlara
Allahın selamını öğretir.
Allahın çocukluğu
Gündoğumunda
Ölüleri anmakla başlar.
Ve anne ölür
Ezanda ölür anne
Selamı üzerine olan her çocuk
Allahı düşünür.

Dili vardır taşların.
Sabahları en çok
Islak bir huzurla
Yatarken onlar
İçleri ıslanmış kadınlar
Pörsümüş yorgun erkekler
Kutsanmak umuduyla
Kıvrılır uyurlar.

Hepsi laf bunların.
Bana kalsa
Ağır bir abdest kokusu
İnce belli sürahiler
Kadınların nemli apışaraları kokan
Pazen donları.
Burada
Sözolmamış sesin kederiyle
Başlar gün.
Ve denir ki;
Kaderinizi sevin
Sevin kaderinizi
Ve hayat için
Tatlı bir tesadüf deyin.

Ağır bir abdest kokusu
İnce belli sürahiler
Kadınların apışarası nemli pazen donları
Ve mantarlı ayakları erkeklerin.
Şadırvanda alaca su:
Damlar
Damlar.
Ellerin beyazlığındadır ölüm
Gövdenin kıvrımında.
Benim erkeğimi isterken titreyen
içimin suyunda.

Ben unuttum herşeyi.
Geldiğim yeri
Annemi, babamı
Mezarlığa gitmeyi.
Orada yapayalnız kaldı meşe
Ölülerin arasında ölümü en iyi anlatan meşe.

Bir ağaç nerede duruyorsa
Benziyor oraya.
Meşe mesela
Akdeniz'de taşların arasında
Farklı mı taşlardan?
Selvi, ölülerin karanlık bir ah'la
Durdukları son anın ipidir.
Salkım söğüt, yaslı söğüt
Suya kaptırmış içini, kırılgan.
Benzer herşey baktığına.

Ben anneme benzerim
Babama da tabii.
Ve büyük halamın evinde yaşayan kediye de.
Aslında şu yeryüzünü denizlerle düşünmemiz yok mu
Hata ediyoruz.
Dünyanın nefes aldığı bir ilk andı denizleri yapan.
Dağları yapan bir öfkeydi
Böyle söylüyor ilk kitaplar.
Her dilin kendinden önce,
Çok önce bir hayatı var.
Ve onu sadece
Bu kitaplar konuşuyor.
Susarak bakıyoruz biz
Hatırlamayarak.
Şairler bir bok anlamıyorlar aslında
Dünyanın çocuk kalmış bir acısı var
Ve bu ezanda çıkıyor ortaya.
Allahın selamı ölülerin üzerine oluyor
Aşk diye bir şeyin farkına varıyor insan
Dönmeyi öğreniyor
Yerden kurtularak
Durmadan dönerek
Çölde yaşayanlara fısıldanmış bir hakikatle
Kurur toprak.

Nehir dediğin çölde kaybolur.
Toprağını gizler nehir dediğin.
Hiçliği tarif eden hiçliği anlar.
Yokluğa bürünmek o ilk anda.
Bir nehir tanıyorum
Kayboluyor
Bir çölün şehvetli karnında.
Bir ayan olma hali belki,
Ona en yakın göl
Kayıklarını tutarak içinde
Balçığını yutuyor.
Ama biliyor ki,
Bir göl yutunca suyunu
Ortada kalır
Bir göl yutunca balıklarını
Kararır.
Tüm göllerini göremeden yeryüzünün
Öleceğiz.
Ne acı.

Gündoğumuyla gelen huzura da
Günbatımının sancısına da
Yabancısın.
De ki;
Sabahın efendisi sen değilsin
Kimse değil.
Yol gidenin
Gün dönenindir.
Şiir hayatın
Ve görenin.

Allahın selamı
Müslümanların ülkesinde
Ölülerin üzerine olsun diyerek
Kanatır günü.
İnsanın çocukluğu annenin ölümüyle başlar
Bitmez çocukluğu annesi ölenin.

De ki;
Sabahın efendisi sen değilsin
Kimse değil.
Kanamış bir solukla bakmaktan
Yoruldum.
Kimsesi yok kimsenin.

Nilgün Üstün

HEPİMİZİN BİLDİĞİ

yüzü yoktur;
dili yoktur;
yüzyüze gelinmez
kayar nesnesi,
başdöndürücü hızında.

şiddetinde yaşatır
dışarda, içerde.
şiddetle yaşar
gövdesi
izini bırakır
içerde, dışarda.

değiştirir gölgesi.
kurtuluşundan
yoksun bırakır.
ele geçirir;
eli olur,
bedenin eli.

yüzü yoktur;
her yönden bakar,
olmayan yüzü.
dili yoktur;
bütün dillerden
konuşur,
korkunun dili.

UZANIP GERİYE

geriye kalanların dili,
uzanıp geriye, aynı
soruyu sorar, aynı
düşü kurar.

artakaldığı acının
sonrasında ve öncesinde,
aynı soruya cevap arar.

geriye kalanların dili,
uzanıp geriye, beyazlıkta,
hep o an'ı sorar diline.

ışıklı bir günde, dilini
yaralar; hatırlayışının
sesiyle uzanır geriye,
ileriye.

geriye kalanların dili,
perdeli bakışı diline
taşır, geri alınanı
dilinden taşırır.

karanlık bir günde, dilini
aralar; boşluklardan,
kırıklardan geri döner,
dilin kendine.

geriye kalanların dili,
kırıldığı yerden, kırıldığı
yerde ağırlar:

yüzleri, sesleri
iç içe, içerde
tutulan parçaları;
parça görüntüleri
diline çağırır;

geriye kalanların dili,
hep o düşten, başka
düşlere çoğalır.

* Her iki şiir de şairin *Yazının Evine Yolculuk* adlı yakında yayımlanacak olan kitabında yer almaktadır.

Meltem Ahıska

GÖRÜŞMEK ÜZERE

İçeri girdiğimde yeşil bir renk çarptı gözüme.
Şekilleri olduğundan başka tarif etmedikçe
kimse görmüyor onları diye düşündüm.
O yüzden yeşil ışığı
"bir küme çalışmasının neon lambası"
diye geçirdim kâğıda.
Ne olduğunu bilmediğimden değil tabii.

O sırada yeşil ışığın şiirini yazanlar vardı.
Sözcükleri ılık suda yıkıyorlardı.
Kanlar akıyordu şehrin parçalarında.
Kıyı oluyorduk ben ve benim gibiler, akan kana.
Durup seyrettik uzun uzun
akşam oldu, kan çekildi... uyuyamadık
"Sinirimiz mi bozuldu ne?"
Gamlı baykuş gece nöbetlerini
kulaklarında pamuklarla geçirdi.
Çığlıklar gecenin yüzüne
yıldızcıklar gibi asılmışlardı.
Pek parlak, pek ateşli... Fal tuttum,
bana üç "ah" çıktı.

Araba yola koyulduğunda,
akrabalarımız da artık yabancı idiler.
Kabımıza sığamıyorduk.
Akıbet kül olacaksınız, dediler.
Yas seyreldi giderek
İnce bir iz kaldı. Pis... oldukça yersiz.
Ne ki, "ölmeyiz ölümlerde" diye bağırdık
Yer silindikçe beceri kazanır unutkanlığımız.
Devam eder biteviye küme çalışmamız.

İskender Savaşır

VAİZ

Zamanı gelir
İhanetin ve sadakatin
Kötü yazılmış şiirlerin
Ve iyinin
Zamanı gelir

Zamanı gelir her şeyin
Unutanların ve hatırlayanların
Vakitsiz aşkların, kaçırılan trenlerin
Hep erken olan ölümlerin
Çalınan dizelerin
Zamanı gelir

Çünkü her şeyin bir zamanı vardır
Yahudiliğin, Müslüman olmanın ve Protestanlığın
Güne şükranla başlamanın ve kara çalmanın
"Ben artık yoruldum" demenin
Ve yeniden başlamanın

Bir zamanı vardır
Gün gelir devran döner
Gün gelir dönmez
Şaşırtır zaman ve şaşırtmaz

Yaşlılar çok konuşur
Gençler telaşlı
Âşıkların sözleri başkalarını sıkar
Belki de susmak önemli
Zamanı geldiğinde

Kimi zaman belki yavaş yavaş
Yavaş yavaş olgunlaşır hayat
Bazen yavaş yavaş çıkar can
Her sonbahar bilirim
Yavaş geçer zaman